This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600088182V

600088162V

61
76.

CYRILLUS VON ALEXANDRIEN.

EINE BIOGRAPHIE

NACH DEN QUELLEN GEARBEITET

VON

Dr. JOSEPH KOPALLIK,

PRIESTER A. D. CURIA ARCHIEP. VON ST. STEPHAN UND EMERIT. SUBRECTOR DES F. E. CLERICAL-SEMINARS IN WIEN.

MIT GENEHMIGUNG DES HOCHW. F. E. ORDINARIATES VON WIEN.

MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1881.

CYRILLUS VON ALEXANDRIEN.

EINE BIOGRAPHIE

NACH DEN QUELLEN GEARBEITET

VON

Dr. JOSEPH KOPALLIK,

PRIESTER A. D. CURIA ARCHIEP. VON ST. STEPHAN UND EMERIT. SUBRECTOR DES F. E. CLERICAL-SEMINARS IN WIEN.

MIT GENEHMIGUNG DES HOCHW. F. E. ORDINARIATES VON WIEN.

MAINZ,
VERLAG VON FRANZ KIRCHHEIM.
1881.

110 n 23.

Druck von Fl. Kupferberg in Mainz.

Einleitung.

Die vorliegende Biographie beschäftigt sich mit dem Leben des heiligen Cyrillus von Alexandrien. Dieser ebenso erleuchtete als glaubenseifrige Bischof hat bekanntlich von Seite der historischen Forschung weniger Beachtung gefunden, als viele andere Kirchenväter, welchen er an geistiger Grösse und an Verdienst keineswegs nachsteht. Dies, sowie auch der unverdiente Tadel und die missgünstige Kritik, welche Cyrillus bisweilen sowohl bei älteren als auch neueren Geschichtschreibern fand, können wohl das Erscheinen einer Schrift rechtfertigen, welche es sich zur Aufgabe macht, auf Grundlage quellenmässiger Forschung dem begeisterten Vertheidiger der christlichen Wahrheit die gebührende Anerkennung zu zollen.

Wien, im August 1880.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

	Seite
I. Vaterland, Familie und Studien des heiligen Cyrillus	1— 4
II. Cyrillus wird Bischof. — Sein Auftreten	
1. gegen die Novatianer	4— 9
2. gegen die Juden	9— 12
III. Hypatia.	
1. Alexandrien, ein Sitz heidnischer Cultur	12— 20
2. Die Ermordung der Hypatia	20— 26
3. Cyrillus kann für die Ermordung der Hypatia nicht verantwortlich gemacht werden	26— 40
4. Ueber die Zeit der Ermordung der Philosophin	40— 43
IV. Cyrillus und Johannes Chrysostomus.	
1. Ursache und Entstehung der Feindseligkeit des heiligen Cyrillus	43— 52
2. Briefwechsel zwischen Cyrillus und Atticus in Bezug auf den heiligen Chrysostomus	52— 59
3. Beurtheilung der Handlungsweise des heiligen Cyrillus	60— 65
V. Der Kampf des heiligen Cyrillus für das Dogma der Incarnation.	
a. Die Schritte des heiligen Cyrillus vor dem Concile von Ephesus.	
1. Entstehung des dogmatischen Streites	65— 72
2. Bemühungen Cyrill's den Streit friedlich beizulegen	72— 76
3. Der Brief des heiligen Cyrillus an die Mönche Aegyptens	76— 87
4. Des heiligen Cyrillus Correspondenz mit Nestorius	87— 93
5. Beginn des Kampfes	93—100
6. Die Synode von Rom	100—103

Seite

7. Die Synode von Alexandrien . . . . . 103—109
8. Die zwölf Anathematismen des heiligen Cyrillus . . . . . 109—118

b. Cyrillus und die Synode von Ephesus.

1. Die Berufung der Synode von Ephesus . . . 118—124
2. Erste Sitzung . . . . . 124—132
3. Berichte an den Kaiser. — Ankunft des Johannes von Antiochien . . . . . 132—138
4. Die Pseudosynode und das Schisma der Orientalen . . . . . 138—143
5. Die zweite und dritte Sitzung der Synode von Ephesus . . . . . 143—145
6. Die vierte Sitzung derselben . . . . . 145—150
7. Die fünfte Sitzung derselben . . . . . 150—152
8. Die sechste und siebente Sitzung (Schluss) derselben . . . . . 152—154

c. Das Wirken des heiligen Cyrillus nach Beendigung der ephesinischen Synode.

1. Der Appell an den Kaiser . . . . . 154—156
2. Verhaftung des heiligen Cyrillus . . . . . 156—160
3. Abermaliger Appell an Theodosius II. . . . 160—167
4. Wendung der Dinge zum Besseren. — Deputation an den Kaiser. — Entlassung der Synode . . . . . 167—173
5. Des heiligen Cyrillus Correspondenz nach seiner Rückkehr in die Heimath . . . . . 173—182
6. Bemühungen des heiligen Cyrillus in Betreff der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens . . . . . 182—188
7. Die Mission des Paulus von Emisa . . . . 188—191
8. Der Friedensschluss . . . . . 191—196
9. Die Vertheidigung der Union durch Cyrillus . 196—198
   a. gegen die Nestorianer . . . . . 198—201
   b. gegen die Monophysiten und andere Gegner 201—205
10. Sieg dor Union . . . . . 205—208
11. Der Kampf des heiligen Cyrillus gegen die Principien des Nestorianismus . . . . . 208—214
12. Beendigung der Wirren . . . . . 214—217
13. Bedeutung des Auftretens des heiligen Cyrillus für das katholische Dogma . . . . . 217—225

VI. Cyrillus und Juvenalis von Jerusalem . . . . 225—229
VII. Des heiligen Cyrillus Tod . . . . . 230—232
VIII. Sein Charakter . . . . . 232—248

Seite

IX. Seine Werke.
Eintheilung derselben . . . . . 248—251
A. Dogmatische Schriften.
a. Gegen Nestorius.
1. Die drei Denkschriften.
α. An den Kaiser . . . . . 251—263
β. Die erste Denkschrift an die Fürstinnen . 263—266
γ. Die zweite Denkschrift an die Fürstinnen . 266—267
2. Drei Schriften, welche sich auf die zwölf Anathematismen beziehen.
α. Ueberschrift, Veranlassung, Zweck und Methode derselben . . . . . 267—272
β. Inhalt dieser drei Schriften . . . . . 272—285
3. Die Erklärung des nicänischen Symbolums . . 285—289
4. Drei Schriften über die Incarnation.
α. Das Scholion über die Menschwerdung des Eingebornen . . . . . 289—293
β. Ueber die Menschwerdung des Herrn . . . 293
γ. Ueber die Menschwerdung des göttlichen Wortes 294
5. Die fünf Bücher der Erwiederungen auf die Blasphemien des Nestorius . . . . . 294—297
6. Die Schrift gegen jene, welche die heilige Jungfrau nicht Gottesmutter nennen wollen 297
7. Der Dialog mit Nestorius über die Gottesgebärerin 297
8. Der Dialog über die Einheit Christi . . . . 297—299
b. Gegen die Arianer.
1. Das Buch der Schätze über die heilige und wesensgleiche Dreifaltigkeit . . . . . 299—307
2. Die sieben Dialoge über die heilige und wesensgleiche Dreieinigkeit . . . . . 308—311
3. Die Schrift über die heilige und lebenspendende Dreieinigkeit 311
B. Apologetische Schriften.
Die zehn Bücher gegen den Kaiser Julian.
α. Veranlassung und Zeit der Abfassung . . 312—314
β. Inhalt dieses Werkes . . . . . 314—327
C. Cyrill's Werke exegetischen Inhaltes.
1. Die siebenzehn Bücher über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit . . . . . 327—332
2. Die Glaphyra . . . . . 332—333
3. Der Commentar zu Isaias . . . . . 333—336

Seite

4. Der Commentar zu den zwölf kleinen Propheten 336
5. Der Commentar zum Evangelium des heiligen Johannes . . . . . 336—337

D. Briefe des heiligen Cyrillus . . . . . 337—350
E. Die Predigten des heiligen Cyrillus . . . . . 350—362
F. Werke des heiligen Cyrillus, welche bereits verloren gegangen sind . . . . . 362—365
G. Werke zweifelhaften Ursprunges . . . . . 366—368
H. Die Ausgaben der Werke des heiligen Cyrillus . . 369—375

I.

Vaterland, Familie und Studien des heiligen Cyrillus [1]).

Wie der Leuchtthurm auf unerschütterlichem Felsengrunde stehend kühn aus den schäumenden Fluthen des Meeres emporsteigt, wie er durch sein Licht dem Schiffer ein Wegweiser ist und ihn vor den verborgenen Klippen warnend in den Gefahren des nächtlichen Sturmes Hilfe bringt: so sehen wir auch in stürmischen und gefahrvollen Zeiten Männer auf dem Schauplatze der Geschichte stehen, welchen die ruhmvolle Aufgabe zu Theil wurde, die christliche Kirche zu schützen. Sie stehen auf der festen Grundlage der Wahrheit, entschlossen sich durch die Anforderungen des Irrthumes nicht blenden zu lassen und dem Sturme der Verfolgung nicht zu weichen. Durch ihre Festigkeit und durch das hellstrahlende Licht ihres Glaubens und ihrer Lehre sind dann solche Geister dazu berufen und befähigt, ihren Zeitgenossen den rechten Weg zu zeigen und ihnen eine Richtschnur des Denkens und Handelns zu geben.

Ein solcher geistiger Leuchtthurm, auf welchen aller Augen erwartungsvoll blickten, war der heil. Cyrillus von Alexandrien.

Seine Jugendgeschichte ist in ein Dunkel gehüllt. Wir

1) Alzog, Handbuch der Patrologie, 3. Aufl. Freiburg 1876. §. 60.

wissen nur, dass er aus einer vornehmen Familie stammt[1]). Er war der Neffe[2]) des alexandrinischen Patriarchen Theophilus, und zwar ein Sohn des Bruders desselben[3]). Eine Schwester des Cyrillus hiess Isidora, und deren Söhne Athanasius und Paulus[4]). Der letztere war ein hochgestellter Beamter in Constantinopel, jener lebte als Priester in Alexandrien.

Die Vaterstadt des Cyrillus ist wahrscheinlich Alexandrien gewesen, da in dieser Stadt seine Eltern und viele Anverwandte lebten. Dies geht aus den Mittheilungen hervor, welche uns der eben genannte Athanasius[5]) zukommen lässt. Dioscorus, der Nachfolger des Cyrillus auf dem alexandrinischen Patriarchenstuhle, verfolgte die Verwandten und Freunde seines Vorgängers auf alle mögliche Weise. Unter anderem erfahren wir, dass er der Familie desselben mit der Verbannung aus der Stadt drohte. Dasselbe berichtet auch der Diakon Theodorus[6]), indem er sagt, »dass es die Absicht des Dioscorus war, nicht nur die Eltern des Cyrillus, sondern auch dessen andere Verwandte und Freunde aus Alexandrien zu vertreiben und mit dem Tode zu bedrohen.« Wir können

---

1) S. Acta sanctorum der Bollandisten, (edirt zu Antwerpen 1643, zu Paris 1854 und zu Brüssel 1845 seq. 54 Bde. in fol.) sub »Cyrillus« §. 2. (28. Jänner). — Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique. Vénise 1732. t. XIV. art. 1, pag. 267.

2) S. Socrates, historia eccles. VII. 7, ed. von Henr. Valesius 1668 zu Paris, durch Migne 1859 ebenfalls zu Paris.

3) S. Nicephorus, historia eccles. XIV. 25, herausgegeben zu Paris 1630. — Ep. Athanasii (act. III. concil. Chalcedon.)

4) Diese waren nicht die Söhne eines Bruders des Cyrillus, wie bisweilen irrthümlich behauptet wird.

5) S. act. III. concil. Chalced.

6) S. dessen libellum in act. III. concil. Chalced. contra Dioscor. bei Mansi, conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, 1761. t. VI. pag. 1005 sq.

darum die Ansicht, dass Cyrillus aus Griechenland stamme, mit Stillschweigen übergehen[1]).

Cyrillus wurde erleuchteten Männern zur Erziehung übergeben. Er nennt sie Väter. Vielleicht waren es Priester seiner Vaterstadt oder auch Mönche, da wir wissen, dass in und um Alexandrien damals viele Klöster bestanden. Ob Cyrillus selbst Mönch war, lässt sich wohl kaum mit Bestimmtheit entscheiden. Die griechischen Menologien schweigen hierüber. Man führt gewöhnlich einen Brief des heil. Isidor[2]) von Pelusium an, in welchem dieser dem Cyrillus Vorwürfe macht, dass er die Einfachheit und Zurückgezogenheit vergessen habe, welcher er einst in der Wüste oblag; dem Gewande und der äusseren Erscheinung nach sei er zwar ein Mönch, sein Herz hingegen sei voll Sorgen um weltliche Dinge. — Diese Worte lassen sich indessen auch ganz ungezwungen mit der Annahme vereinigen, dass Cyrillus längere Zeit unter den Mönchen Aegyptens — etwa in der Nähe Alexandriens — verweilt habe, um sich in dem ascetischen Leben zu üben[3]). Auch bei Johannes, dem Patriarchen von Jerusalem, soll Cyrillus einige Zeit aus ähnlichen Gründen sich aufgehalten haben.

---

1) S. Alegraeus, paradisus carmelit. und Trithemius, de script. eccl., Cöln 1546 und Frankfurt 1601. cit. apud Bolland. sub »Cyrillus«.

2) S. Bolland. sub »Cyrillus«, 28. Jänner, und S. Isidori Pelusiotae, l. I. epist. 25. Dass der heil. Isidor hier ein einseitiges Urtheil über seinen Zeitgenossen fällt, darüber werden wir an einer anderen Stelle sprechen. — Die Briefe des heil. Isidor wurden zu Paris 1638 edirt. Sie sind auch zum Theile enthalten in dem grossen Werke: De la Bigne, magna bibliotheca veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiae. Paris, 1754. 17 voll., sowie in anderen Editionen patristischer Werke.

3) Tillemont sagt: »On marque, qu'il y avait un Cyrille carme à la fin du XII. siècle, qui peut avoir été le fondement de ceux, qui ont voulu, que les deux s. Cyrilles fussent carmes par une anticipation de quelques siècles.« Mémoires, XIV. 268.

Seine wissenschaftlichen[1]) Studien trieb Cyrillus in Alexandrien selbst, wo damals noch die berühmte Katechetenschule bestand. Wir können dies vorzüglich aus seiner grossen Liebe und Neigung zur Allegorie ersehen, welche bekanntlich ein charakteristisches Merkmal der genannten Schule war. Unter der Leitung rechtgläubiger und frommer Lehrer stehend, wurde er schon frühzeitig in das richtige Verständniss der heiligen Schrift eingeführt, die er, wie aus seinen Werken ersichtlich ist, gründlich kennen lernte. Auch die Werke der heiligen Väter wählte er zum Gegenstande seiner eifrigen Studien, und so suchte er immer tiefer in den Geist des Christenthumes und in das Bewusstsein der Kirche einzudringen.

Dass er von seinem Oheim Theophilus der weltlichen Studien halber nach Athen gesandt worden sei — wie manche annahmen — lässt sich nicht erweisen. Es ist dies unwahrscheinlich, da ja die ägyptische Weltstadt selbst ein berühmter Sitz weltlicher Gelehrsamkeit und Wissenschaft war, und somit jedem strebsamen Geiste die beste Gelegenheit zu jedweder Ausbildung darbot.

II.

Cyrillus wird Bischof. — Sein Auftreten gegen die Novatianer und Juden[2]).

1. Gegen die Novatianer.

Am 15. October 412 starb der Patriarch Theophilus von Alexandrien. Es musste ein neuer Bischof gewählt werden und diese wichtige Personalveränderung gab dem leicht erreg-

1) S. Andreas Scottus im Prologe seiner lateinischen Uebersetzung der Osterpredigten des heil. Cyrillus.

2) S. Bolland. sub »Cyrillus«, 28. Jänner. §. 3. — Theodoreti historia eccles. V. 35. — Socrates, hist. eccles. VII. 7. — Baron., annal. (edirt von Aug. Theiner, Wien 1856.) ad a. 412. n. 45. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 1.

baren Volke eine Gelegenheit zu Unruhen. Wir wollen absichtlich bei denselben sowie bei den Wirren, die in den darauf folgenden Jahren die ägyptische Metropole erschütterten, länger verweilen, weil sie eine zusammenhängende Kette bilden und uns zugleich den Schlüssel zur Erklärung eines traurigen Ereignisses bieten, das wir später [1]) besprechen müssen.

Es bildeten sich nach dem Tode des Theophilus in Alexandrien zwei Parteien unter dem christlichen Volke; die eine wollte den Archidiakon Timotheus auf den Patriarchenstuhl erheben, die andere den Cyrillus, den Neffen des Verstorbenen. Wiewohl nun jene selbst beim militärischen Befehlshaber Unterstützung fand, so wurde dennoch Cyrillus schon am dritten Tage zum Bischofe erwählt.

Er trat mit grosser Energie auf und daher gelang es ihm auch bald einen mächtigen Einfluss auf die weltliche Administration und Gerichtsbarkeit zu gewinnen, welchen sein Oheim wahrscheinlich wegen seiner beklagenswerthen Leidenschaftlichkeit nicht besass. Der Historiker Sokrates macht ihm hierüber aus leicht begreiflichen Gründen einen Vorwurf.

Gleich bei Beginn seines Hirtenamtes benützte nämlich Cyrillus seinen Einfluss, um wenigstens unter den Christen gegenseitige Feindseligkeiten unmöglich zu machen, wenn es ihm auch nicht vergönnt war, der beständigen Gereiztheit und Spannung Einhalt zu thun, welche zwischen Christen und Heiden schon lange bestand.

Wir wissen, dass auch in Alexandrien das unglückselige Sectenwesen sich entfaltete, wodurch das Christenthum den Heiden gar oft ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung wurde. Namentlich waren es die Novatianer,

1) Im III. Abschnitte.

die eine hervorragende Rolle spielen wollten, und sogar ihren eigenen Bischof hatten. Cyrillus liess darum die Kirche dieser Häretiker schliessen. Diese nach den damaligen Gesetzen ganz berechtigte Ingerenz des Patriarchen in die weltliche Administration mochte der erste Same zum Entstehen jener Differenzen gewesen sein, welche zwischen Cyrillus und dem kaiserlichen Statthalter Orestes[1]) bestanden. Sokrates[2]) sagt ausdrücklich: »dass dem Orestes die bischöfliche Gewalt verhasst war,« offenbar darum, weil durch dieselbe sein eigenes Ansehen und seine Macht über die Verwaltungsbeamten geschmälert und verkürzt worden war.

Der Historiker Sokrates war selbst ein Novatianer, oder wenigstens dieser Secte ausserordentlich zugethan. Baronius[3]) sagt darum: »Monendus es lector, historiam a Novatiano hominę in Cyrillum parum aequo ob pulsos Alexandria Novatianos scriptis perinfenso animo traditam esse, ut non mireris, si ab eodem auctore audias Cyrillum saepe perstringi et in crimen vocari scelerum patratorum. Caute igitur a Socrate scripta perlege, cum de Cyrillo indigna prorsus offendis.« Auch Natalis Alexander hält dafür, dass der genannte Geschichtschreiber mit Recht im Verdachte steht, der bezeichneten Secte angehört zu haben. Er schliesst dies daraus, dass Sokrates den Novatian, den Stifter der Secte, unter die heiligen Märtyrer zählt, dass er ferner für alles, was sich auf die Anhänger desselben bezieht, ein auffallend lebhaftes Interesse zeigt und es in seiner Kirchengeschichte mit besonderer Ausführlichkeit schildert, und dass er endlich auch an

---

1) Orestes war der kaiserliche Präfect von Aegypten und residirte in Alexandrien. Er war untergeben dem praefectus praetorio orientis, damals Monaxius.

2) Hist. eccl. VII. 13.

3) Caes. Baronii annales ecclesiastici, denuo excussi . . . ab Aug. Theiner. Windob. 1866. t. VII. ad an. 415, not. 40.

ein Wunder glaubt, welches in Constantinopel durch einen Novatianer geschehen sein soll.

Es ist darum wohl begreiflich, dass Sokrates gegen Cyrillus sich feindselig zeigte, indem dieser gleich mit Beginn seiner Thätigkeit jenen Häretikern mit Strenge begegnete. Dieselbe Gehässigkeit zeigt der genannte Geschichtschreiber auch gegen den Papst, und zwar aus dem nämlichen Grunde, während er andererseits den Bischöfen von Constantinopel ihre grosse Macht und ihren wichtigen Einfluss auf weltliche Dinge keineswegs missgönnt, und dies deshalb, weil sie die Novatianer begünstigten.

Darum sind aber auch alle abträglichen Urtheile dieses Historikers über den Patriarchen von Alexandrien mit Vorsicht aufzunehmen. Er betrachtet eben das Auftreten und Wirken des eifrigen Bischofes mit einem gehässigen und missgünstigen Auge. So spricht er z. B. in einem Athemzuge von des Cyrillus Erhebung auf den Patriarchenstuhl, von seinen »Uebergriffen« in's weltliche Gebiet und der Verfolgung der Ketzer. Was diese »Uebergriffe« anbelangt, so würde man dem heil. Cyrillus gewiss Unrecht thun, wenn man ihn der Herrschsucht oder eines unberechtigten und eigenmächtigen Eingreifens in die Rechte des kaiserlichen Statthalters beschuldigen möchte, wie dies von manchen Geschichtschreibern geschieht. Man muss eben die Verhältnisse so nehmen, wie sie damals waren. Hätte Cyrillus nicht die Edicte der Kaiser und somit das im römischen Reiche geltende Recht für sich gehabt, dann hätte ihn gewiss Orestes in die Grenzen seiner Befugnisse zurückgewiesen und hätte einfach unter Hinweisung auf kaiserliche Verordnungen gegen etwaige wirkliche Uebergriffe des Patriarchen protestirt. Die Bischöfe genossen damals ein grosses Ansehen[1]). Durch ein Gesetz des

1) S. Cardinal Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freib. 2. Aufl. 1880. I. Bd. 2. Periode, n. 201. u. 206.

Kaisers Constantin vom Jahre 321 konnten sie bekanntlich selbst eine Jurisdiction in bürgerlichen Processen ausüben, und zehn Jahre später wurde ein anderes Gesetz erlassen, dem gemäss die eine Partei der anderen vor das bischöfliche Gericht folgen musste, wofern diese es verlangte. Mochten auch diese und ähnliche Gesetze später manche Veränderungen erlitten haben, so steht dennoch fest, dass die Bischöfe eine weitgehende Gerichtsbarkeit hatten, und derselben entsprach auch der äussere Glanz, mit welchem ihr Amt umgeben war, sowie der Vorrang, den sie vor weltlichen Beamten hatten. »Dem Despotismus der Beamten — sagt der berühmte Cardinal Hergenröther — konnten die Bischöfe oft erfolgreich entgegenwirken, ... sie hatten die Mitaufsicht über die Verwaltung der städtischen Güter und eine gewisse Controle über weltliche Beamte.« Wenn wir diese hohe und einflussreiche Stellung der Bischöfe der damaligen Zeit in's Auge fassen: dann verden wir es gewiss nicht auffallend finden, dass auch Cyrillus sich manchen Schritt erlauben konnte, welcher ihm allerdings vermöge seines apostolischen Hirtenamtes nicht zustand, der ihm aber gleichwohl kraft der Rechtsanschauungen gestattet war, die im vierten und fünften Jahrhunderte herrschend und massgebend waren. Was nun den besprochenen Fall betrifft, nämlich die Schliessung der novatianischen Kirche, so dürfen wir nicht die strengen Gesetze[1]) vergessen, welche die Kaiser jener Zeit, namentlich Theodosius der Grosse, Arcadius und andere gegen die Häretiker erliessen. Alle diese kaiserlichen Edicte sind Beweise für die strenge Beurtheilung, welche die Häresie selbst vor der weltlichen Legislative fand. Die Häresie wurde als ein Verbrechen gegen die bürgerliche Gesellschaft angesehen, in-

1) S. lib. XVI. Cod. Theodos. tit. V. de haereticis, l. 14. et 15; ferner l. 24., 25. und 45. — Cod. Theodosianus cum commentariis J. Gothofredi ed. Ritter, Lips. 1737—45. 6 vol.

dem das römische Recht[1]) von der Ansicht ausging, dass die Sünden gegen die Religion auch dem Staate zum Schaden gereichen, und dass es ein weit schwereres Verbrechen sei die göttliche als die irdische Majestät zu beleidigen. Daher wurde die Häresie dem Hochverrathe gleichgestellt. Ganz besonders aber war es Sache der Bischöfe für die Unterdrückung derselben Sorge zu tragen. Unter den Bischöfen ragte aber wiederum ganz besonders der Patriarch der berühmten Weltstadt Alexandrien hervor, der wegen seines Ansehens, seines Einflusses und seiner Macht eine eminente Stellung im oströmischen Reiche inne hatte. Das Vorgehen des Cyrillus gegen die gewaltthätigen Feinde der Kirche kann somit keineswegs als Zeichen einer etwaigen Anmassung und einer unrechtmässigen Einmischung in fremde Rechte betrachtet werden. Dies zur Charakteristik des heil. Cyrillus.

2. Sein Verhalten gegen die Juden.

An die Massregeln, welche der alexandrinische Patriarch dem Sectenwesen gegenüber ergriff, reiht sich chronologisch sein Auftreten gegen die Juden[2]), wodurch Cyrillus den Chicanen und Verfolgungen, welche jene gegen die christlichen Einwohner Alexandriens in Scene setzten, Einhalt zu thun bemüht war.

Bei der leichten Erregbarkeit, die sich der Gemüther in stürmischen Zeiten bemächtigt, konnte es leicht zu einem Zusammenstosse zwischen Christen und Juden kommen.

Es war an einem Sabbathe, als die Juden, wie Sokrates bemerkt, anstatt in den Tempel zu gehen und die Thora an-

---

1) S. Cardinal Hergenröther, Kirchengeschichte, 2. Aufl. Freiburg, 1880. I. Bd. 2. Periode, n. 202.

2) S. Socrates, hist. eccl. VII. 13. — Tillemont, mémoires, t. XIV. s. Cyrille, art. II. — Baronii annal. ad a. 415. n. 40 sq. — Bolland. s. Cyrillus, §. 3.

zuhören, sich schaarenweise in das Theater drängten, um daselbst Tänzer zu sehen. Auch viele Christen waren zugegen. Bei dieser Gelegenheit kam es nun zu gegenseitigen Ausbrüchen der Leidenschaft, ja sogar zu einer förmlichen Revolte der Juden, die jedoch bald unterdrückt wurde. Die Spannung dauerte aber fort, und ein kleiner Funke war hinreichend, um die Flamme des Aufruhres von neuem zu entzünden. Dies geschah auch thatsächlich. Wiederum war das Theater der Ausgangspunkt der Feindseligkeiten. Es war daselbst nach der Gepflogenheit jener Zeit eine Verordnung des Orestes publicirt worden. Auch ein begeisterter Anhänger des Cyrillus, Namens Hierax, war zugegen, um sich von dem Inhalte der Kundmachung in Kenntniss zu setzen. Als nun die Juden den vielleicht stadtbekannten Verehrer des Bischofes sahen, so genügte dies, um ihren Hass gegen Cyrillus zum Ausbruche zu bringen. Sie fingen an zu schreien und zu toben, und unterschoben dem Erscheinen des Hierax die Absicht, als wolle derselbe sie verletzen, und sich über den Erlass des Statthalters in gehässiger Tendenz informiren. Orestes erhielt von Allem Kunde. Da regte sich nun sein Stolz und seine Eifersucht von neuem. Er begünstigte die Juden und beschuldigte den Hierax, ein gefügiges Werkzeug der »Anmassungen« des Patriarchen zu sein; ja er scheint ihm sogar hochverrätherische Absichten unterschoben zu haben, und liess ihn schwer und empfindlich züchtigen.

Der heil. Cyrillus liess hierauf die einflussreichsten unter den Juden zu sich kommen und forderte sie in eindringlicher Weise auf, von ihren Verfolgungen und ihrem Hasse gegen die Christen abzulassen. Doch dies half nichts. Die Juden schmiedeten im Vertrauen auf die Protection des Statthalters neue Ränke, und es entstand eine Verschwörung unter ihnen, die zu einem nächtlichen Ueberfalle und wüthenden Kampfe gegen die erschrockenen und nichts ahnenden Christen führte.

Viele Christen verloren bei diesen blutigen Scenen ihr Leben. Cyrillus sah sich nun genöthigt ernster und nachdrücklicher einzuschreiten, da von Seite des Statthalters nicht die nöthigen Massregeln zum Schutze der christlichen Einwohner getroffen wurden. Der Patriarch liess alle jene, die man eines Mordes oder einer anderen Gewaltthat überführte, gebührend bestrafen.

Durch dieses Einschreiten des Cyrillus fühlte sich Orestes von neuem in seiner Ehre gekränkt und sein Ansehen geschmälert. Seine Feindschaft gegen den Bischof wuchs somit immer mehr. Ja, er verklagte ihn sogar bei dem Kaiser, so dass sich Cyrillus in einer eigenen Schrift vor Theodosius rechtfertigen musste. Zugleich suchte auch der heilige Patriarch die Freundschaft mit dem Statthalter wieder herzustellen. Er bewies ihm, dass der Grund seines Einschreitens keineswegs Anmassung und Herrschsucht sei, sondern vielmehr die gerechte Erbitterung der christlichen Einwohner. Orestes war aber unversöhnlich und wollte von einer gegenseitigen Annäherung nichts wissen. Als Cyrillus ihm das Evangelienbuch zum Zeichen der Versöhnung darreichen wollte [1]), wies jener dieses Ansinnen zurück und blieb nach wie vor ein erbitterter Gegner des Bischofes.

Der Hass des Statthalters steigerte sich aber noch mehr, als eine Schaar leidenschaftlicher und ungebildeter Mönche, welche das nitrische Gebirge [2]) bewohnten, nach Alexandrien zog, um in ihrem ungeregelten und blinden Eifer ihren Bischof zu vertheidigen. Durch ihre nicht genug zu beklagende Unbesonnenheit und Rohheit gegen den Statthalter erwiesen sie dem heil. Cyrillus einen überaus schlechten Dienst. Orestes

1) Socr., hist. eccl. VII. 13.

2) So genannt von der Ortschaft Nitria, welche unweit von Alexandrien lag. Es sollen daselbst bei 50 Klöster gewesen sein, wie Sozomenus (VI. 31.) berichtet.

liess einen von ihnen foltern, bis er starb. Hierauf beschuldigte er den Patriarchen der Solidarität mit jenen Hitzköpfen. Wenn wir dem Sokrates Glauben schenken dürfen, so hätte allerdings Cyrillus durch ein nicht zu billigendes und unüberlegtes Begünstigen des überspannten Mönches, welcher von dem Statthalter mit Folter und Tod bestraft wurde, den Schein der Solidarität auf sich geladen.

III.

Hypatia.

1. Alexandrien, ein Sitz heidnischer Cultur.

Das Ende des vierten und der Anfang des fünften Jahrhundertes n. Chr. war für Alexandrien eine überaus stürmische Zeit.

Die berühmte von Alexander dem Grossen erbaute und nach ihm benannte Stadt Aegyptens war nicht nur eine der grössten und wichtigsten Handelsstädte, sondern auch ein Mittelpunkt griechischer Wissenschaft und Cultur und dadurch ein Hauptsitz und ein kräftiges Bollwerk der heidnischen Philosophie. Seitdem namentlich durch die Ptolemäer daselbst das Museum, Bibliotheken und andere derartige Institute in's Leben gerufen wurden, und die Männer der Wissenschaft reichliche Unterstützung fanden, war Alexandrien ein Sammelplatz der Gelehrten und eine Metropole der Cultur und erfüllte als solche die Aufgabe die geistige Vermittlerin zwischen Orient und Occident zu sein. Von allen Gegenden des römischen Weltreiches strömten wissbegierige Jünglinge dahin, um dort unter der Leitung berühmter Männer den Studien zu obliegen.

Besonders war dies der Fall in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhundertes, als der geistige Kampf des vom Schauplatze der Geschichte abtretenden Heidenthumes gegen das Christenthum in seine letzte Phase getreten war. Ein wahrer Kampf um's Dasein. Es handelte sich um Sein oder Nichtsein heidnischen Wesens und Denkens. Es ist daher leicht begreiflich, dass die heidnische Philosophie noch zum letzten Male all' ihre Kräfte zusammenraffte, um ihrer verhassten Gegnerin, der christlichen Religion, einen Schlag nach dem anderen zu versetzen. Allein diese Schläge waren nicht mehr wie ehedem von kräftiger Faust geführt, sondern gleichsam nur von der zitternden Hand eines dem Siechthume verfallenen Weibes. Ueberdies musste das Heidenthum auch noch sein altes Gewand ablegen und ein neues nehmen, das weniger durchlöchert und fadenscheinig sein sollte als das alte. Die alte Götterlehre musste in neuer Gestalt auftreten, frisch angestrichen und gefirnisst werden, um nur überhaupt beim hellen Tageslichte sich sehen lassen und am Kampfplatze erscheinen zu können. Sie musste verherrlicht und idealisirt werden; die alten zum Theile ungereimten Mythen und Fabeln mussten allegorisirt, die Götter zu einfachen Genien und Heroen degradirt, endlich die heidnische Moral durch die Principien des christlichen Sittengesetzes gereinigt und umgestaltet werden. In diesem neu ausstaffirten Prunkgewande philosophischer Gelehrsamkeit und allegorischer Erklärung kämpfte das Heidenthum nun den letzten Entscheidungskampf gegen die Lehre Christi. Einer der hervorragendsten Chorführer auf gegnerischer Seite war der abtrünnige Kaiser Julian, namentlich durch seine Schrift: »Die Winterabende von Antiochien,« in welcher dem Polytheismus, der immer mehr in Verfall kam, wieder neuerdings in der eben geschilderten Weise auf die Beine geholfen werden sollte. Allein schon der heil. Athanasius vergleicht das Erscheinen und Auftreten des

kaiserlichen Philosophen mit einem Wölkchen[1]), welches allerdings das Licht der Sonne verdunkelt, aber eben nur für einen Augenblick. Rasch zieht es vorüber und die Sonne scheint wieder hell und freundlich. Diesem vorüber eilenden Gewölke gleicht nicht nur die Erscheinung Julians, sondern überhaupt die ganze neuplatonische Polemik gegen das Christenthum. Sie war nichts anderes als das letzte Aufflackern einer Flamme, die am Erlöschen ist.

Am zähesten hatte sich heidnisches Leben und Denken noch — ausser einigen anderen Städten — in Alexandrien erhalten, weil es, wie schon erwähnt, ein Centralpunkt und Sammelplatz der heidnischen Gelehrten aller Nationen war. Alexandrien übte weithin über die Geister einen massgebenden Einfluss aus. Fast überall war zu Ende des vierten Jahrhundertes die griechische Philosophie nur noch einem morschen Gebäude gleich, welches der nächste Windstoss niederreissen konnte. Die alten ehemals weltberühmten Schulen waren in Verfall gerathen. Sie führten nur mehr ein einsames Stillleben und fristeten nur ein kümmerliches Dasein oder hatten dieses vielleicht gar schon geendigt, entweder durch den natürlichen Tod des Siechthumes oder durch einen gewaltsamen, indem sie durch kaiserliche Edicte geschlossen wurden. In Alexandrien jedoch hatte sich noch immer heidnisches Denken in der Gestalt des Neuplatonismus als feindliches Reactionsmittel gegen das Christenthum erhalten. War auch diese Feindseligkeit bei Plotinus noch nicht offen zu Tage getreten, so musste sie sich dennoch bald zeigen, weil das Christenthum »sich nicht wie die anderen Religionen behandeln liess, vielmehr allen Amalgamirungsversuchen mit seinen Ansprüchen auf Alleingiltigkeit entschieden widerstand; zudem war dieses pantheistisch-mystische System, je mehr es sich der heidnischen

1) „Νεφυδριον γαρ εστι και θασσον παρελευσεται.“ Athan. apud Sozom. V, 15.

Vielgötterei anbequemte, desto mehr zur Bekämpfung der christlichen Religion gedrängt[1]).«

Der Neuplatonismus sollte einen Ersatz bieten für die Befriedigung, welche die Ideen der christlichen Offenbarung dem ernst denkenden und forschenden Geiste gewährt, und zugleich auch dem lebhaft erregten religiösen Bedürfnisse der Zeit entgegenkommen. Er musste somit an die grossen weltumfassenden Fragen herantreten, welche bereits in der Lehre Jesu Christi ihre endgiltige Lösung gefunden hatten.

Wo war aber die Grundlage und wo die Anknüpfungspunkte für dieses neue System?

Als Basis wollte man das Heidenthum nicht aufgeben; man musste daher, wie schon oben bemerkt, durch das kunstreiche Manöver der Allegorie das Heidenthum idealisiren, an die alten philosophischen Systeme — namentlich an Plato — anknüpfen, und durch geschickte Erklärung derselben die feindlichen Gegensätze und Widersprüche, die unter denselben bestanden, hinwegescamotiren. Die neuplatonischen Philosophen behaupteten daher: sie wollten nichts neues lehren, sondern nur die alten Doctrinen erklären, um sie dadurch mundgerecht zu machen. Um aber diesem System auch einen religiösen Charakter zu geben, — es sollte ja ein Aequivalent für das Christenthum sein — wurden auch orientalische Elemente, ja ungeachtet aller Opposition sogar christliche Ideen aufgenommen.

Dieses dem Christenthume feindlich gegenüber stehende

---

1) S. Cardinal Hergenröther, Kirchengeschichte, Freiburg, Herder, 2. Aufl. 1880. I. Bd. 1. Periode. nr. 85. — Dies sehen wir z. B. an Porphyrius aus Tyrus, dem Schüler des Plotinus, der in seinem Hasse gegen die Christen 15 Bücher gegen dieselben schrieb. Dieselbe Schmähsucht offenbart sich an Hierokles, Statthalter von Bithynien. Ebenso zeigen auch Proklus, Libanius, Eunapius, Zosimus und die meisten alexandrinischen Philosophen eine feindselige Gesinnung gegen das Christenthum.

System fand namentlich in Alexandrien seine hervorragendsten Vertreter. Dort waren die Arsenale, in welchen die Waffen gegen die christliche Religion geschmiedet wurden; dort waren Lehrer der Philosophie sowie der anderen Wissenschaften thätig, welche die erklärtesten Feinde des Christenthumes waren, und dasselbe bei Gelegenheit ihrer wissenschaftlichen Vorträge zum Gegenstande ihres Witzes und Spottes machten. Zugleich galt von jeher Alexandrien als ein Mittelpunkt des hellenischen Göttercultus, vorzüglich wegen des glänzenden und weltberühmten Serapistempels, der sich dort befand[1]).

Während aber Alexandrien neben Athen das gewaltigste Bollwerk des sinkenden Heidenthumes war, und durch seine Lehrer — Ammonius Sakkas, Olympiodorus, Hierokles, Syrianus und viele andere — das Aufblühen der christlichen Kirche zu verhindern strebte: musste naturgemäss von dieser Seite jenem Streben ein Damm entgegengesetzt werden. Dies geschah vorzüglich durch die sogenannte Katechetenschule, in welcher die Anwendung der Philosophie auf die christlichen Glaubenswahrheiten bezweckt wurde. Zugleich wurden aber auch andere Wissenschaften, Rhetorik, Grammatik etc. in dieser Schule gelehrt. So kam es nun, dass viele gebildete Heiden sich für die christliche Wahrheit gewinnen liessen. Hervorragende Lehrer an dieser Schule waren Pantänus, Clemens, Origenes, Heraklas, Didymus etc.

So war demnach Alexandrien einerseits eine Stütze und ein Haltpunkt für das hinwelkende Heidenthum, es war aber auch andererseits zugleich ein Ausgangspunkt für kirchliches Leben, kirchliches Denken, kirchliche Wissenschaft. Von Alexandrien ging die gewaltige Opposition gegen den Arianismus aus, indem zur rechten Zeit

1) So sagt z. B. Eunapius (in vita Aedesii): „Ἡ Ἀλεξανδρεια δια το του Σεραπιδου ἱερον ἱερα τις ἡ οἰκουμενη οἱ πανταχοθεν φοιτωντες εἰς αὐτην πληθος ἠσαν τῳ δημῳ παρισουμενοι.“

Athanasius sich erhob, um für die göttliche Natur des Logos Zeugniss abzulegen und dieses Zeugniss durch seine männliche Charakterstärke zu bekräftigen. Von dorther erhob sich gleichfalls die Opposition gegen Nestorius, indem der heil. Cyrillus sein Hirtenwort zur Ehre der Mutter Gottes erhob, wie wir später ausführlich zeigen werden.

Es ist wohl leicht begreiflich, dass diese polaren Gegensätze, wie sie sich in der ägyptischen Metropole vorfanden, den Frieden leicht stören konnten. Es lebten daselbst Christen und Heiden unmittelbar neben einander. Die leichte Erregbarkeit, welche unter dem Volke herrschte, ist bekannt, und wir haben schon oben solche Ausbrüche von Parteileidenschaft kennen gelernt. Der griechische Historiker Nicephorus [1]) schreibt hierüber: »Wenn überhaupt jedes Volk gerne zum Aufstande geneigt ist, und leicht zu kriegerischem Tumulte bewegt werden kann: so ist dies ganz besonders bei den Alexandrinern [2]) der Fall, welche eine grosse Neigung zur Empörung haben; sowie sich nur eine geringe Gelegenheit darbietet, sogleich sind sie entflammt, und lassen nicht früher ab, bis sie furchtbare Uebel angerichtet haben. Ohne Blutvergiessen geht es kaum bei irgend einem Aufruhre ab.« In ähnlicher Weise spricht sich auch Euagrius (lib. II. c. 8.) über den Parteihader und die Neuerungssucht des alexandrinischen

1) S. Niceph. Callist., hist. eccl. XIV. 14.

2) S. Anmerkung 137 in Wolf »Hypatia« S. 35. (Wien 1879.). »Die Bewohner von Alexandrien waren überhaupt berüchtigt wegen ihrer Neigung zu Aufständen und blutigen Scenen; selbst geringfügige Anlässe, wie unterlassene Begrüssung, nicht gewährter Platz in den Bädern u. dgl. vermochte sie, wie Pollio (de XXX tyrannis c. 21.) bezeugt, auf das Aeusserste zu erbittern. Aehnlich äusserst sich auch Am. Marcellinus (XXII. 11.) über die Alexandriner: suopte motu et ubi causae non suppetunt seditionibus crebris agitatur et turbulentis. Cf. Euseb., hist. eccl. VII. 21.; Euagr. (II. 8.); Socr., hist. eccl. III. 2. VII. 11—14.; Qu. Curtius, IV. 1. 30.; Rufinus VII. 18.

Volkes aus und zwar bei Gelegenheit der Erzählung der Ermordung des Bischofes Proterius.

Wenn wir zurückgreifen auf das Jahr 391, so lernen wir einen solchen traurigen Beweis für die wilde Erregtheit der Alexandriner und namentlich für den Fanatismus der daselbst lebenden Heiden kennen.

Es muss dem damaligen Patriarchen Theophilus zum Verdienste angerechnet werden, dass er zur Entlarvung der heidnischen Theurgen und zur Enthüllung ihres Betruges sehr viel beitrug. Sokrates berichtet in seiner Kirchengeschichte [1]), dass auf die Initiative des genannten Bischofes hin ein kaiserlicher Befehl ergangen sei, nach welchem die heidnischen Tempel in Alexandrien zerstört werden sollten. Bei Gelegenheit dieser Zerstörung kam es freilich bisweilen zu widerlichen und höchst verwerflichen Scenen, indem die Gegenstände des Götzendienstes dem öffentlichen Spotte preisgegeben wurden. Es scheint hierin wohl der leidenschaftliche Bischof zu weit gegangen zu sein, wie ihn überhaupt die Geschichte vermöge seines ungerechten und gehässigen Antagonismus gegen den heil. Johannes Chrysostomus in einem sehr wenig vortheilhaften Lichte erscheinen lässt. Gleichwohl müssen wir aber hinzufügen, dass dem Sokrates auch in diesem Punkte kein unbedingter Glaube zu schenken ist, indem er gesteht: er habe in seiner Jugend zu Constantinopel zwei heidnische Grammatiker — Helladius und Ammonius — zu Lehrern gehabt, welche beide, wahrscheinlich in ihrer Stellung als heidnische Priester sich an den damaligen Wirren in Alexandrien betheiligten, und in Folge der unmenschlichen Grausamkeiten, die sie in ihrem Fanatismus begingen, nach Constantinopel flüchten mussten. Helladius rühmte sich sogar, dass er in diesen Kämpfen neun Menschen grausam ermordet habe. Unter der

1) L. V. 16.

Leitung und dem Einflusse solcher Lehrer dürfte wohl Sokrates sich kaum ein klares und richtiges Urtheil gebildet haben, und sicherlich das allerdings nicht zu billigende, sondern im Gegentheile beklagenswerthe Vorgehen der Christen gegen die Heiden in einem viel zu grellen Lichte geschildert haben.

Wir haben darum von seiner Seite gewiss keine Uebertreibung zu fürchten, wenn er uns über die rohen Gewaltthaten der Heiden berichtet. Er sagt: Bei Gelegenheit der Zerstörung der Tempel häuften die Heiden in ihrer Wuth Verbrechen auf Verbrechen. Einst versammelten sie sich in Schaaren, griffen die Christen wüthend an und tödteten viele aus ihnen. Hierauf wurden sie von Furcht und Schrecken vor der Strafe des Kaisers befallen, und viele flohen deshalb aus Alexandrien. Bei anderen aber war die fanatische Aufregung noch immer nicht durch das vergossene Christenblut gestillt. Es kam daher zu neuen Feindseligkeiten, wie uns Sozomenus[1]) mittheilt. Die Heiden begaben sich nämlich unter Anführung des fanatischen Philosophen Olympius zu dem Serapeion, und errichteten daselbst ein förmliches Lager. Von dort aus machten sie Ausfälle auf die Christen, von welchen viele gefangen und sodann unter enormen Martern, die uns an die Zeiten des Decius und Diocletian erinnern, gezwungen wurden den Göttern zu opfern; jene aber, welche sich weigerten dies zu thun, wurden grausam misshandelt, ihnen die Gebeine zerschlagen, viele gekreuzigt oder auf andere Weise ermordet. Dasselbe berichtet uns auch Nicephorus[2]).

Wiewohl nun der Kaiser Theodosius eine allgemeine Amnestie für die Heiden, welche sich an den blutigen Auftritten betheiligten, ergehen liess, damit sie durch die ihnen erwiesene Gnade eher für das Christenthum gewonnen würden, so wurde doch eine dauernde Ruhe nicht erzielt.

---

1) Hist. eccl. VII. 15. — 2) Hist. eccl. XII. 25.

Theophilus hatte nämlich nach dem Befehle des Kaisers mit Hilfe militärischer Macht das Serapeion zerstört, und bei dieser Gelegenheit den Betrug der Theurgen enthüllt. Theodoret erzählt in seiner Kirchengeschichte[1]): der Bischof habe entdeckt, dass die Statue des Serapis, die zum Theil aus Holz, zum Theil aus Erz bestand, im Inneren hohl war, und dass verborgene und geheime Gänge eine Verbindung zwischen der Bildsäule und den Wohnungen der Theurgen herstellten. Auf diesen geheimen Wegen gelangten die Priester in das Innere des Standbildes und von hier ertheilten sie dem Volke ihre Befehle und Orakelsprüche. Dieses Götzenbild wurde nun mit einem Beile zertrümmert. Als dies die anwesenden Heiden sahen, geriethen sie in Furcht und Entsetzen, denn sie glaubten, es werde sogleich, wie die alte Sage ging, ein furchtbares Erdbeben allen den Untergang bereiten. Theodoret macht hiezu die ironische Bemerkung: »Allein der Serapis empfand dabei keinen Schmerz, denn er war aus Holz, und gab auch keinen Laut von sich, denn er war leblos.« Es ist begreiflich, dass die Nichterfüllung jener alten Prophetie, sowie die Enthüllung des Betruges, der in dem alten, berühmten und glänzenden Serapistempel nun seit Jahrhunderten systematisch betrieben wurde, eine fatale Ueberraschung für die Heiden war, welche nur dazu beitragen konnte, die gegenseitige Erbitterung zu vermehren.

2. Die Ermordung der Hypatia[2]).

Wir haben der Darstellung jener Kämpfe, welche Alexandrien beständig in Spannung hielten, absichtlich eine grössere Aufmerksamkeit geschenkt, um dadurch die Stellung besser

1) L. V. 22.

2) Continuation des Mémoires de litt. du P. Desmoletz t. V. 138—87. — Jac. Brucker, Historia crit. philosophiae. II. per. II. P. I. p. 351—55. — Wolf, Hypatia, Wien 1879.

würdigen zu können, welche Hypatia in dieser stürmisch aufgeregten Zeit einnahm.

Sie war die Tochter[1]) des alexandrinischen Philosophen und Astronomen Theon, und folgte ihrem Vater in diesen Wissenschaften nach[2]). Sie erhielt von ihm Unterricht, und bei ihren grossen Anlagen und hervorragenden Talenten war sie bald selbst befähigt, öffentlich als Lehrerin in diesen Gegenständen aufzutreten. Es scheint, dass ihr gegen das Ende des vierten Jahrhundertes das öffentliche Lehramt an der philosophischen Schule zu Alexandrien übertragen wurde. So gross aber auch ihre Gelehrsamkeit gewesen sein mag, so scheint ihr Sokrates ein übertriebenes Compliment zu machen, wenn er in seiner Kirchengeschichte[3]) sagt: »Sie machte solche Fortschritte in der Wissenschaft, dass sie alle Philosophen ihrer Zeit bei weitem überragte und nicht nur eine Vertreterin der von Plotinus[4]) gegründeten platonischen Schule war, sondern auch alle Lehren und Ansichten jedwedes Philosophen einem jeden, der sie hören wollte, erklärte.«

Sie war Vertreterin des Neuplatonismus[5]).

---

1) Ihr Geburtsjahr ist uns unbekannt. Weil aber Joa. Malalas (in hist. chron. tom. II. p. 60. ed. Oxon. Edmundi Chilmeadi) sagt: „ἦν δὲ παλαια γυνη," (was von der Zeit ihres Todes gilt), so können wir daraus den Schluss ziehen, dass sie wahrscheinlich um die Mitte des vierten Jahrhundertes geboren sei. Ein neuerer Historiker gibt das Jahr 355 als das wahrscheinliche Geburtsjahr an. S. Wolf, Hypatia, Wien 1879. S. 12.

2) Auch in der Rhetorik soll sie sich ausgezeichnet haben. Suidas (sub Ὑπατια) sagt von ihr: „ἐν τοις λογοις ἐντρεχης οὐσα και διαλεκτικη."

3) L. VII. 15. und Niceph. Call. XIV. 16.

4) Nebenbei bemerkt war die neuplatonische Schule von Alexandrien nicht von Plotinus gegründet, sondern von Ammonius Sakkas, dessen Namen darum auch Valesius (in not. ad Socr.) für den Namen jenes Philosophen substituiren zu müssen glaubt.

5) S. Wolf, Hypatia, Wien 1879. S. 17. — Ihre Schriften gingen verloren, und nur die Titel der ihr zugeschriebenen Werke sind auf uns gekommen: Ὑπομνημα εἰς Διοφαντον — Ἀστρονομικον κανονα — Εἰς τα κωνικα Ἀπολλωνιου. S. Suidas, lexicon. — Baluze veröffentlicht in

Sokrates berichtet uns weiter, dass sie bald eine grosse Berühmtheit [1]) erlangt habe, so dass von allen Seiten Männer und Jünglinge, welche für die Philosophie begeistert waren, herbeiströmten, um sie zu hören und unter ihrer Leitung in die Wissenschaft eingeführt zu werden. Auch scheint Hypatia nicht nur in den Lehrsälen, sondern auch auf der Strasse und an öffentlichen Plätzen in Mitte der Volksmenge gelehrt zu haben. Die Geschichtschreiber loben auch ihren Ernst, ihre Bescheidenheit und ihr würdevolles Auftreten, wodurch sie allen, die sie anhörten, zu imponiren wusste. Alles kam ihr mit ausgezeichneter Verehrung entgegen. Allen flösste sie durch ihre Sittsamkeit Ehrfurcht ein. Der griechische Grammatiker Suidas [2]) hebt lobend die Reinheit ihres Lebenswandels hervor.

Zu ihren Schülern gehörten vornehme und gebildete, angesehene und einflussreiche Männer. So unterhielt namentlich der kaiserliche Statthalter Orestes einen lebhaften Verkehr mit ihr. Auch Synesius gehörte zu ihren Schülern. Er war ein Aegypter, aus Cyrene gebürtig. Bei seiner reichen Begabung brachte er es unter der Anleitung der Philosophin sehr weit. Obwohl Heide und Anhänger des Neuplatonismus war er doch ein Freund des Theophilus, und wurde durch dessen Bemühungen Christ, ja sogar Priester und im Jahre 410 Bischof von Ptolemais. In seinen Briefen [3]) zeigt er eine grosse Verehrung gegen seine ehemalige Lehrerin.

---

seiner Nov. coll. conc. t. I. 926. Paris 1683. ein lateinisches Schreiben, welches die Hypatia an den heil. Cyrillus gesandt haben soll. Es enthält einen Tadel über dessen Vorgehen gegen Nestorius. Dieser Brief ist eine plumpe Erfindung, was schon daraus hervorgeht, dass Hypatia schon lange todt war, bevor Nestorius auftrat. S. Mansi, V. 1007—8.

1) Wie aus Nicephorus Gregoras erhellt, war ihr Name sprichwörtlich.

2) S. sein Lexicon sub „Ὑπατια“.

3) Seine Briefe griechisch und lateinisch, Genf 1606 u. Paris 1605 von Fr. Portus. S. ep. 10. 15. 16. 23. 33. 80. 81. 124. 134. 154.

Da nun Hypatia sowohl durch ihre Gelehrsamkeit als auch durch ihre Sittenstrenge bei hervorragenden und einflussreichen Männern in grossem Ansehen[1]) stand, so zeigte sich gar bald Neid und Eifersucht — wie Sokrates[2]) bemerkt —, welche der heidnischen Philosophin verderblich werden sollten.

Wir wissen, dass Orestes eine erbitterte Feindschaft gegen Cyrillus hatte und auf keine Weise zu bewegen war, mit ihm Frieden zu schliessen. »Als nun Hypatia häufig mit Orestes verkehrte, so fing das Kirchenvolk[3]) an Verdacht zu schöpfen, sie

1) Synesius sagt von ihr, sie sei bei „τοις ἰδιωταις και τοις ἀρχουσι“ angesehen und geschätzt gewesen.

2) Kirchengesch. VII. 15.

3) Gewiss ist Hesychius im Irrthume und es ist psychologisch ganz unerklärlich, wenn er behauptet, das Volk habe sie aus Neid wegen ihrer hohen Gelehrsamkeit angefeindet; gerade ihre Wissenschaft war ja die Ursache der allgemeinen Verehrung. Doch fügt Hesychius die wichtige Bemerkung bei: „Και μαλιστα εἰς τα περι ἀστρονομιας.“ Erlauben wir uns mit Wernsdorf die Vermuthung, dass der griechische Geschichtschreiber an dieser Stelle an »Astrologie« gedacht habe, ein Wort, für welches die Alten oft »Astronomie« setzten. Dann war aber der Verdacht des Pöbels durch den Glauben an astrologische und magische Künste bestärkt worden, mit deren Hilfe Hypatia den Hass des Statthalters wie mit einem geheimen Zauber wach erhalten habe. Aehnlich äussert sich auch Wolf, Hypatia, Wien 1879. S. 35: »Hypatia war allerdings weder ihrer philosophischen Richtung nach eine Anhängerin der Mystik und Magie, wie andere neuplatonische Philosophen, noch hat sie von ihren astronomischen und mathematischen Kenntnissen einen anderen Gebrauch gemacht als den, welchen wissenschaftliche Zwecke erforderten, so dass sie mit den damaligen Astrologen und Magiern keine Gemeinschaft hatte. Aber das ungebildete Volk von Alexandrien hat sie irrthümlich zu dieser für gefährlich gehaltenen Klasse von Menschen mitgezählt und sie als die Ursache der fortdauernden Feindschaft zwischen Orestes und dem Bischof angesehen, und durch diese irrigen Ansichten der allzu leicht erregbaren Bevölkerung von Alexandrien ist das schmähliche Ende der Hypatia herbeigeführt worden. Diese Ansicht findet ihre volle Bestätigung, wenn wir die Art und Weise, wie Hypatia umgebracht wurde, berücksichtigen. Sie wurde in Stücke gehauen und verbrannt. Denn Menschen, welche magischer Künste überwiesen wurden, sollten nach dem damals bestehenden von Kaiser Constantius erlassenen Gesetze

stehe dem Bischofe im Wege, dass die Freundschaft zwischen ihm und dem Statthalter nicht wieder erneuert würde. Daher fassten einige Hitzköpfe, welchen sich der Lector Petrus als Anführer beigesellte, den gemeinschaftlichen Plan, der Philosophin auf ihrer Rückkehr nach Hause aufzulauern und sie von ihrem Wagen herabzustossen. Sie schleppten dieselbe sodann zu einer Kirche[1]), zogen ihr die Kleider aus, und zerfleischten sie mit scharfen Scherben, bis sie todt war. Hierauf zerstückelten sie den Leichnam und trugen die Glieder an einen Ort — Namens Cinaron[2]) —, wo sie verbrannt wurden. Diese That befleckte sowohl den Cyrillus als auch die alexandrinische Kirche mit einer nicht geringen Makel. Denn diejenigen, welche sich zur christlichen Religion bekennen, müssen dem Morde, den Feindseligkeiten und allen derartigen Verbrechen ganz und gar ferne stehen.« Dies der Bericht des Sokrates. Sodann gibt derselbe zum Schlusse noch eine Angabe der Zeit, in welche die That fällt. Ueber diese Zeitangabe werden wir unten reden.

Aus dieser Darstellung[3]) des Sokrates, welcher ein Zeit-

---

von wilden Thieren zerrissen und verbrannt werden.« S. Cod. Theodos. lib. IX. tit. XVI. de maleficis et mathematicis. lex 5.

1) Sokrates und Athanasius bezeichnen diese Kirche mit dem Namen καισαριον; Euagrius nennt sie την καισαρος προσαγορευομενην; Epiphanius und Liberatus καισαριαν. Es war dies eine der hervorragendsten Kirchen der Stadt. Sie wird auch μεγαλη ἐκκλησια genannt. Sie war erbaut unter der Regierung des Constantius und zwar auf einem Platze, welcher den Namen καισαριον führte.

2) Wahrscheinlich ein öder Platz ausserhalb der Stadt.

3) Andere Kirchenhistoriker lassen uns nur ganz kurze Notizen hierüber zukommen. So sagt Philostorgius (VIII. 9), dass Hypatia von den Homousiasten zerfleischt worden sei (διασκασθηναι το γυναιον ὑπο των το ὁμοουσιον πρεσβευοντων). Theophanes sagt in seiner Chronographie, dass einige Menschen sie gewaltthätig ermordet haben. — Hesychius (περι σοφων sub Ὑπατια) sagt, dass sie von den Bewohnern Alexandriens (ὑπ' Ἀλεξανδρεων) getödtet und ihr in Stücke zerrissener Leib dem Gespötte preisgegeben wurde. — Joh. Malalas fügt noch in seiner Chronographie

genosse des heil. Cyrillus war, schöpfen manche Historiker den Verdacht: »dass Cyrillus wohl selbst einigen Antheil an der Ermordung der Hypatia gehabt hat, und dieser Verdacht steigert sich, wenn man die Zänkereien, Gewaltthätigkeiten und andere Ausbrüche des ungestümen Eifers des Cyrillus damit vergleicht. Was dieser christliche Zeitgenosse des Erzbischofes zu verstehen gibt, das behauptet ein heidnischer Philosoph, Damascius, ausdrücklich und mit Anführung erläuternder Umstände[1]).«

Es ist nämlich auch noch eine andere Darstellung des gewaltsamen Todes der Hypatia auf uns gekommen. Wir finden sie bei Damascius[2]). Dieser heidnische Philosoph war aus Damascus in Syrien gebürtig und ein Schüler des Ammonius Hermeas zu Alexandrien, sowie des Marinus und Isidor zu Athen. Hierauf wurde er selbst Lehrer der platonischen Philosophie an der Schule zu Athen. Da er dem Heidenthume nicht entsagen wollte, zog er es vor, unter der Regierung des Kaisers Justinian das römische Reich zu verlassen, und mit anderen Philosophen nach Persien auszuwandern, kehrte aber später wieder zurück. Er beschuldigt den heil. Cyrillus direct des Mordes. Er berichtet nämlich: »Eines Tages ging Cyrillus an dem Hause der Hypatia vorbei, und sah daselbst eine grosse Menge von Menschen und Pferden. Auf die Frage, was denn dieser Zulauf bedeute, sagte man ihm, es seien dies Leute, welche die Hypatia besuchten. Dies erbitterte ihn so sehr, dass er den Pöbel anstiftete, sie zu ermorden, und zwar auf die ruchloseste Weise. Denn als Hypatia nach ihrer Ge-

(l. XIV.) hinzu, dass die Alexandriner dies im Vertrauen auf ihren Bischof gethan hätten.

1) S. Schröckh, Kirchengeschichte VII. 43.

2) Von dessen Schriften sind nur noch Auszüge vorhanden. Das Fragment über die Hypatia findet sich in der Biographie seines Lehrers Isidor. Was uns noch erhalten ist, verdanken wir den Aufzeichnungen des Photius und Suidas.

wohnheit ausging, wurde sie von einer dichten Schaar wilder Menschen, welche weder eine Strafe der Götter noch die Rache der Menschen kannten, angegriffen und getödtet, wodurch der Stadt der grösste Frevel und die grösste Schmach angethan wurde.«

3. Cyrillus kann für die Ermordung der Hypatia nicht verantwortlich gemacht werden.

Wir wollen nun den Beweis liefern, dass Cyrillus weder eine directe, noch auch eine indirecte Schuld an dem beklagenswerthen Untergange der heidnischen Philosophin hat. Er kann somit für denselben auf keinen Fall verantwortlich gemacht werden.

Vergessen wir nicht, dass die obige Erzählung (des Damascius) von einem heidnischen Schriftsteller herrührt, welcher vermöge der kaiserlichen Verbannungsdecrete einen fanatischen Hass[1]) gegen alles Christliche hatte, und namentlich gegen alle Bischöfe, welche vermöge ihrer Stellung die getreuen Wächter des christlichen Glaubens sein mussten. Vergessen wir ferner nicht, dass Damascius mehr als hundert Jahre nach dem von ihm erzählten Ereignisse lebte und dass er es gleichwohl durchaus anders darstellt als Sokrates, der doch ein Zeitgenosse der Hypatia war, und somit den ganzen Hergang weit genauer wissen konnte. Auch musste dem heidnischen Berichterstatter viel daran gelegen sein, seine heidnischen Gesinnungsgenossen[2]) in einem glänzenden und idea-

1) Photius (cod. 118.) sagt von ihm, er habe in seinen Schriften selbst ungereimtes und widersinniges Zeug aufgenommen, und zwar in der Absicht, dadurch die Christen zu schmähen. Darum spricht ihm auch Caveus (in hist. lit. eccl. I. 215) alle Glaubwürdigkeit ab: »utpote christianae religionis hostis acerrimus . . . . . Cyrillo autem satagente id (der Mord) evenisse spectata eius probitas credere nequaquam sinit.«

2) Hat er doch in seiner Biographie Isidors allerlei abgeschmackte Fabeln und Ungereimtheiten aufgenommen, um diesen heidnischen Philo-

len Lichte, ja selbst geschmückt mit der Krone des Martyriums erscheinen zu lassen, andererseits aber seine Feinde so tief als möglich in den Staub zu drücken, wobei er selbst das Mittel der Verläumdung nicht scheute. Vergessen wir endlich auch nicht, dass eine solche abscheuliche Gewaltthat mit dem uns sonst bekannten Charakter des heiligen Patriarchen im grellsten Widerspruche steht.

Wenn wir alles dies sorgfältig erwägen, so können wir mit voller Sicherheit die Darstellung des Damascius als eine Verläumdung qualificiren.

Allein auch die Ansicht Schröckh's, Locherer's, Toland's[1]), Arnold's[2]) und anderer können wir durchaus nicht billigen, welche, wie bereits bemerkt, den Verdacht schöpfen, dass Cyrillus »durch seinen verfolgenden Geist und seine unanständige Heftigkeit[3])«, »wodurch er sich auf eine nicht sehr lobenswerthe Weise in den Annalen der Kirche bekannt machte[4])«, dem Pöbel Muth gemacht habe, die Philosophin zu ermorden,

---

sophen den christlichen Wunderthätern als ebenbürtig an die Seite zu stellen.

1) Hypatia, London 1720. dissert. 3. Von ihm sagt mit Recht Wernsdorf (de Hypatia. §. 3.): »In Tolando non sine ratione quaedam omissa, quaedam falsa asserta, ... animadvertimus.« Obgleich Toland den Damascius für einen Fanatiker hält und dies auch in seinem Werke bekennt, so stützt er sich dennoch in seinem Urtheile ganz auf die Auctorität desselben, und spricht allerlei gemeine Verdächtigungen aus, welche nicht die geringste historische Unterlage haben, sondern einzig und allein böswillige und grundlose Conjecturen sind. Er beweisst dadurch, dass auch er von Leidenschaft geblendet, befangen und unzuverlässig ist. Ueberdies begeht er noch den bedeutenden und hier gar sehr in die Wagschale fallenden Irrthum zu behaupten: Damascius sei ein Zeitgenosse der Philosophin gewesen; dies ist, wie schon oben erwähnt, falsch; denn jener Theon, welcher den Damascius in der Rhetorik unterrichtete (Photius, cod. 118.), war nicht identisch mit dem Vater der Hypatia.

2) In »historia eccl. et haer.« l. V. c. 3. §. 10.

3) Schröckh's Worte.

4) Locherer's Worte.

und somit wenigstens indirect deren Untergang verschuldet habe.

Wir wollen ganz absehen von der ehrenrührigen und ganz unrichtigen Beurtheilung, welche in den eben angeführten Worten liegt; denn wir wissen sehr gut, dass sich Cyrillus auf eine sehr lobenswerthe Weise in den Annalen der Kirche bekannt gemacht hat [1]). Ist aber auch nicht jeder Schritt, welchen er that, in gleicher Weise zu loben und zu billigen, wie es eben bei solchen Menschen der Fall ist, welche mit einer heftigen Gemüthsart zu kämpfen haben: so müssen wir dennoch andererseits seine unbestreitbaren Vorzüge und Verdienste anerkennen, welche nur von einer schmähsüchtigen Kritik ignorirt werden können. Wir behaupten, dass der von den oben genannten Historikern ausgesprochene Gedanke von der indirecten Mitschuld Cyrill's durchaus unbegründet ist. Er ist mit dem Charakter dieses wenngleich strengen, so doch gerechten Mannes gänzlich unvereinbar. Soweit uns die Denkungs- und Handlungsweise des heil. Cyrillus bekannt ist, müssen wir gestehen, dass er ungeachtet seiner zeitweiligen Heftigkeit dennoch niemals zu Ungerechtigkeiten sich hinreissen liess. Und wenn er bisweilen irrte, so sehen wir, dass er wieder gerne bereit war, seinen Fehler zu verbessern. Dies zeigt sich z. B. in seinem Benehmen gegen den heil.

1) Wollten wir jene oben citirten Worte Locherer's mit Rücksicht auf die bisweilen schroff hervortretende Heftigkeit des eifrigen Bischofes approbiren, dann könnten wir wohl mit demselben Rechte auch sagen, dass Männer, wie Cyprianus, Athanasius, Chrysostomus, Hieronymus und viele andere sich ebenfalls auf eine nicht sehr lobenswerthe Weise in den Annalen der Geschichte bekannt gemacht haben. Wird dies aber der vorurtheilsfreie Forscher zu behaupten wagen, der die grossen Verdienste jener bewunderungswürdigen Männer in die eine Wagschale legt, und in die andere dagegen ihre menschlichen Schwachheiten und Gebrechen, welche im Vergleiche mit ihren Verdiensten geradezu verschwindend sind. — Auch das Urtheil Neander's über Cyrillus ist viel zu schroff und einseitig. (Gesch. d. chr. Anl. u. K., Hamb. 1828. II. 966.)

Johannes Chrysostomus, den Patriarchen von Constantinopel, wie wir unten noch sehen werden. Desgleichen finden wir auch einen schönen Beweis seiner Feindesliebe darin, dass er dem Orestes gegenüber öfters die Initiative zur Versöhnung — leider vergebens — ergriff. Sein ganzer Charakter gibt dem Verdachte nicht den geringsten Raum, als sei er mit Mördern im ausdrücklichen oder stillschweigenden Einverständnisse gewesen, oder habe von jener That auch nur gewusst[1]), oder dieselbe approbirt.

Es begab sich kurze Zeit, nachdem diese von uns geschilderten Wirren und Unruhen in Alexandrien ausgebrochen waren, eine Gesandtschaft[2]) nach Constantinopel zum Kaiser Theodosius II., um ihm über diese Tumulte Bericht zu erstatten und ihn um Abhilfe zu bitten. Diese Gesandtschaft bezeichnete ausdrücklich die sogenannten Parabolanen[3]) als die Unruhestifter. Dieselben sind bereits — so sagte man — in der Stadt Alexandrien ein Gegenstand des Schreckens und der Furcht, sie mischen sich in politische Fragen sowie in die Gerichtsverhandlungen, um überall Aufruhr, Unruhe und Verwirrung hervorzurufen.

1) In diesem Punkte können wir somit der schon öfters erwähnten neuesten Schrift über die Hypatia von Stephan Wolf, Wien 1879., keineswegs beipflichten, indem der Auctor ohne hinreichenden Grund annimmt, dass das Attentat nicht ohne Vorwissen des Cyrillus geschehen sei. (S. 38.)

2) S. Cod. Theodos. l. 15. de legatis et decretis legatorum in lib. XII. tit. 12.

3) S. Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 4. — Die Parabolanen widmeten sich der Krankenpflege, wie aus l. 43. de episcopis, ecclesiis et clericis in cod. Theodos. hervorgeht. Was ihren Namen anbelangt, macht Baronius, annal. ad a. 416. nr. 38. die Bemerkung, dass dieser Name in verschiedener Schreibweise sich findet. So findet man auch die Bezeichnung Parabolarii oder Paraboli. Es stammt dieses Wort von „παραβολος“ und dieses bezeichnet einen Menschen, der bereit ist sich in Gefahren zu stürzen. Da nun namentlich die Krankenpflege Gefahren mit sich bringt — besonders zur Zeit von Epidemien — so ist diese Bezeichnung nicht unpassend.

Diese Krankenwärter wurden nach der Gepflogenheit der damaligen Zeit zu den niedrigsten Kirchendienern[1]) gerechnet. Sie waren jenes »Kirchenvolk«, welchem Sokrates den Mord der Philosophin zur Last legt[2]). Diese Krankenwärter bildeten unter sich eine fest geschlossene Partei. Es gehörten meistens Leute aus der untersten Volksschichte[3]) dazu — Leute ohne Bildung und auch solche, denen die Religion und Krankenpflege nur eine Geschäftssache, ein Erwerbszweig war. Naturgemäss mussten sie auf der Seite des Patriarchen stehen, von welchem sie zunächst schon als bei der Kirche Bedienstete abhängig waren. Sie besassen grosse Privilegien.

An ihre Spitze stellte sich der Lector Petrus. Diese Angabe des Sokrates benützten kirchenfeindliche Schriftsteller, z. B. Toland, um den ganzen Clerus der Stadt für die Gewaltthat verantwortlich zu machen, und ihn des wüthen-

---

1) Nicht aber zu den Clerikern. — Manche Gelehrte, z. B. Gothofredus (in seinem Commentare zum theodosianischen Codex), ferner Baronius (annal. ad a. 415) und andere rechnen diese Parabolanen unter die Zahl der niedrigsten Cleriker, jedoch mit Unrecht. Sie berufen sich darauf, dass die kaiserlichen Edicte, welche sich auf diese Genossenschaft beziehen, im cod. Theodos. unter einem titulus subsumirt sind, welcher die Ueberschrift trägt: »de episcopis, ecclesiis et clericis.« Allein die Gesetze 42. und 43. de Parabolanis sind nicht deshalb unter den oben genannten titulus II. eingereiht, weil jene Krankenwärter etwa zum Clerus gehören, sondern vielmehr darum, weil die beiden Erlässe des Kaisers Verfügungen enthalten, welche den Einfluss des Bischofes auf jene Genossenschaft berühren. Auch hätte ja die lex 42. diesen Einfluss nicht beschränken können, wenn es sich um Geistliche gehandelt hätte, da diese nach den damaligen Rechtsanschauungen nur von ihrem Bischofe abhängig waren.

2) S. Wolf, Hypatia. Wien 1879. S. 38.

3) Indessen scheint es hierin gar oft Ausnahmen gegeben zu haben, so dass auch Leute aus angesehenen Familien sich diesem Stande anschlossen, welche dann den Einfluss ihrer Familie missbrauchten. Dies geht hervor aus l. 43. tit. II. in lib. XVI. des theodosianischen Gesetzbuches.

den Hasses und der Grausamkeit zu beschuldigen. Allein daraus, dass ein Cleriker der Anführer war, folgt doch nicht, dass auch andere Theilnehmer am Verbrechen Cleriker waren, und noch weniger folgt daraus, dass der ganze alexandrinische Clerus mit Petrus verbunden war. — Allein ist es denn überhaupt gewiss, dass Petrus ein Geistlicher war? Er war allerdings Lector der Kirche, aber Bingham sagt (vol. II. lib. III. c. 5. §. 3.) über die Lectoren der alten Kirche: »De hoc certum nobis est, quod postquam lectorum ordo institutus fuit, *generatim* etiam inter clericorum ordines relatus sit; si forte *Alexandriam* exceperis, ubi peculiaris ista *consuetudo catechumenos huic officio praeficiendi invaluerat.* Vix enim credibile est, quod homines nondum baptizatos nec ad sacrorum mysteriorum communionem admissos in numero clericorum habuerint.« Dieses Urtheil des gelehrten Forschers stützt sich auf Sokrates [1]), welcher sagt: »In der Stadt Alexandrien werden sowohl Katechumenen als auch Gläubige ohne Unterschied zu Lectoren und Sängern bestimmt.« Auch Philostorgius, Hesychius und Malalas wälzen die Schuld nicht auf den Clerus, sondern sprechen nur im allgemeinen vom alexandrinischen Volke, wie wir bereits oben gesehen haben.

Ist nun schon das Urtheil gerechtfertigt, welches uns die Geschichtschreiber über das alexandrinische Volk im allgemeinen geben, — dass es nämlich gerne zu Aufruhr und Gewaltthätigkeiten geneigt ist — so hatte dieses Urtheil noch ganz besonders seine Berechtigung mit Rücksicht auf jene malcontente Partei der Krankenwärter, welche, wie jene Gesandten dem Kaiser berichteten, jede Gelegenheit benützten, um ihrer Rohheit und Verwegenheit Ausdruck zu geben. Als dieselben nun merkten, dass Hypatia sehr häufig mit Orestes verkehre, so hegten sie den Verdacht, dass sie es sei,

1) Kirchengeschichte V. 22.

welche die Feindschaft des Statthalters gegen den Bischof vielleicht sogar mit Anwendung geheimer magischer Künste nähre. Sie hielten die Philosophin, wie schon oben bemerkt, wahrscheinlich für eine »gemeinschädliche Zauberin«[1]), und meinten in ihrer beklagenswerthen Verblendung dem Bischofe, der ja die Versöhnung mit dem Statthalter herbeiführen wollte, einen Dienst zu erweisen[2]), wenn sie die Hindernisse aus dem Wege räumten. In ihrer Gewaltthätigkeit, wozu sich noch eine ganz erklärliche Erbitterung gegen die heidnischen Einwohner gesellte, waren sie um das Mittel nicht verlegen, und die verabscheuungswürdige That war geschehen.

Sokrates, der damals in Constantinopel als Advocat lebte, knüpft an diese Erzählung eine kurze moral-philosophische Reflexion. »Diese Schandthat,« sagt er, »befleckte sowohl den Cyrillus als auch die alexandrinische Kirche mit einer nicht geringen Makel. Denn Diejenigen, welche sich zur christlichen Religion bekennen, müssen dem Morde, den Feindseligkeiten und allen derartigen Verbrechen ganz und gar ferne stehen.« — Freilich, für Denjenigen, der von weiter Ferne, etwa von Constantinopel aus, mit einem durch Gehässigkeit getrübten Auge die blutigen Vorgänge in Alexandrien betrachtete, konnte es allerdings den Anschein haben, als sei Cyrillus mit der ruchlosen That einverstanden gewesen. Allen diesen musste der Patriarch sowie die ganze alexandrinische Kirche in einem nachtheiligen Lichte erscheinen.

Allein gerade jene alexandrinischen Gesandten, deren wir oben Erwähnung thaten, urtheilen ganz anders. Sie lebten in der ägyptischen Metropole, also am Thatorte selbst, und hatten einen klaren Einblick in die Sachlage, und gerade

1) S. Wolf, Hypatia, Wien 1879. S. 36.

2) Joh. Malalas sagt: „οἱ Ἀλεξανδρεις ἐκαυσαν φρυγανοις αὐθεντησαντες Ὑπατειαν την περιβοητον φιλοσοφον . . . . .“ Er hebt somit ausdrücklich hervor, dass sie auf ihre eigene Auctorität hin die That vollbrachten.

sie sind es, die dem heil. Cyrillus das Wort reden. Als sie nämlich nach Constantinopel kamen und am kaiserlichen Hofe gegen die Parabolanen Klage führten, da erlaubten sie sich zugleich dem Kaiser ein Gegenmittel zur Abhilfe vorzuschlagen. Welches war nun dieses Mittel[1])? Sie baten den Kaiser, er möge veranlassen: »ut reverendissimus episcopus de Alexandrina civitate *non exiret*,« d. h. die ununterbrochene Gegenwart[2]) und Aufsicht des Erzbischofes sei ein wirksames Gegenmittel, um die Rohheit der Parabolanen einigermassen im Zaume zu halten. Was antwortete nun Theodosius II.? Er sagte: Es sei dieses Mittel nicht wirksam genug. Der Kaiser hielt, wie Gothofredus in seinem Commentare zum theodosianischen Gesetzbuche bemerkt, den Einfluss des Patriarchen für zu gering gegenüber der rohen Gewalt, welche diese grosse Körperschaft der Krankenwärter ausübte.

Sowohl die Petition der Deputirten als auch die Antwort des Kaisers sind wichtige Beweise für die Schuldlosigkeit des heil. Cyrillus. Hätten die alexandrinischen Gesandten wohl den Kaiser um den Erlass eines Befehles gebeten, welcher dem Cyrillus die ununterbrochene Gegenwart in der Stadt vorschreibt, wenn sie denselben als die

1) S. leg. 42 in lib. XVI. cod. Theodos., tit. II. de episcopis, ecclesiis et clericis. Dazu der Commentar des Gothofredus. Cod. Theod. Lyon 1665, tomi VI.

2) Wir können somit aus dieser Bitte der Deputirten den Schluss ziehen, dass das Attentat ohne Wissen und Willen des heil. Cyrillus geschah, dass ferner derselbe zu jener Zeit gar nicht in Alexandrien anwesend war, und dass es endlich zu dieser ruchlosen That gar nicht gekommen wäre, wenn Cyrillus durch seine Anwesenheit Einfluss auf jene rohen Leute hätte nehmen können. Jene oben angeführten Worte der Deputation werden von jenen Historikern, welche einen Stein auf den alexandrinischen Patriarchen werfen, viel zu wenig gewürdigt; daher auch die ganz irrige Beurtheilung. Diesen Vorwurf müssen wir auch der neuesten Schrift über die Hypatia (v. Wolf, Wien 1879, S. 38) machen.

indirecte und moralische Ursache der Unruhen, der Revolte und des Mordes angesehen hätten!

Was ferner die Aeusserung des Kaisers anbelangt, so geht aus derselben neuerdings hervor, dass Cyrillus für das beklagenswerthe Attentat keineswegs verantwortlich gemacht werden könne. Mit Rücksicht auf dieses Urtheil Theodosius II. müssen wir die Ansicht Wolf's[1]) verwerfen. Er meint: »Auch während der Abwesenheit des Bischofes aus der Stadt durften die Parabolani nichts unternehmen, wofür sie nicht der Einwilligung des Bischofes versichert waren, wenn sie sich nicht nachträglicher Bestrafung aussetzen wollten. Es ist aber nicht überliefert, dass der Bischof den Lector Petrus und die anderen Rädelsführer des Attentates, die ja nicht unbekannt sein konnten, nach einer so grausamen Mordthat zur Verantwortung gezogen oder auch nur einen Tadel über sie ausgesprochen hätte, ein Umstand, der die gravirendste Anklage gegen Cyrillus involvirt, indem daraus zu entnehmen ist, dass das Attentat nicht ohne Vorwissen und nicht ohne die Billigung des Bischofes in Scene gesetzt worden war.«

Cyrillus hatte nach den Worten des Kaisers zu wenig Einfluss auf jene gewaltthätigen Leute[2]). Dass er allerdings die Macht habe, eine gerechte Strafe über sie zu verhängen, an das dachten sie gar nicht, indem sie in ihrer Verblendung meinten, ihrem Bischofe sogar einen Dienst zu erweisen. Endlich ist daraus, dass uns über eine Bestrafung des Lectors Petrus und seiner Consorten nichts überliefert ist, keineswegs zu folgern, dass sie nicht thatsächlich stattgefunden hat. Wird uns ja doch auch nirgends erzählt, dass

1) Hypatia, Wien 1879. S. 40. Anmerkung 152.

2) Erinnern wir uns doch an die oben angeführten Worte des Damascius: »Hypatia wurde von einer dichten Schaar wilder Menschen, welche weder eine Strafe der Götter, noch die Rache der Menschen kannten, angegriffen und getödtet.«

Orestes die Uebelthäter zur Rechenschaft gezogen habe, was ganz gewiss geschehen ist. Handelte es sich doch um die ruchlose Ermordung eines Weibes, welchem er durch die Bande der Freundschaft und aufrichtigsten Verehrung so überaus nahe gestanden ist. Und Orestes sollte da einen müssigen Zuschauer abgegeben haben, er sollte nicht diese passende Gelegenheit mit beiden Händen ergriffen haben, um seinem Hasse gegen den Bischof Ausdruck zu verleihen. Hatte er nicht jenen Mönch, der sich, wie wir oben gesehen haben, gegen ihn verging, so lange foltern lassen, bis er unter den grausamsten Qualen starb! Orestes hat somit, das können und müssen wir mit voller Gewissheit annehmen, die Mörder zur Rechenschaft gezogen; dann waren sie aber dem Arme des Cyrillus entrückt und konnten von diesem gar nicht bestraft werden. War dies aber dennoch möglich, so folgt aus dem Schweigen der Berichterstatter gar nichts, da sie ja, wie eben erwähnt, auch jener Strafe nicht gedenken, welche von Seite des Statthalters verhängt worden war. Wir sehen demnach, dass die Schlussfolgerungen Wolf's in der Luft schweben. Gehen wir nun weiter. In Folge der Bitte, welche die oben erwähnten alexandrinischen Deputirten an Theodosius II. richteten, erliess dieser zwei Edicte[1]), in welchen er einige Massregeln trifft, um für die Zukunft den Ausschreitungen

1) Dass diese Erlässe wirklich eine Folge jener Unruhen sind, die wir geschildert haben, und welche ihren traurigen Abschluss in dem beklagenswerthen Tode der Philosophin fanden, dies beweist Wernsdorf (de Hypatia, Witenb. 1747, pag. 56) aus folgenden Gründen. 1. Aus der Uebereinstimmung des Datums der Gesetze mit der Zeit jener Tumulte in Alexandrien. 2. Aus dem Verbote der Einmischung in öffentliche Verhandlungen, das sich wahrscheinlich auch auf die (nitrischen) Mönche bezieht. 3. Aus der strengen Legislative in Betreff der Parabolanen, welche voraussetzt, dass sich diese ihrer bisherigen Privilegien unwürdig gezeigt haben. 4. Besonders aus den Präservativ-Massregeln in Bezug auf den Theaterbesuch und das corporative Erscheinen der Parabolanen bei öffentlichen Verhandlungen.

der Parabolänen vorzubeugen. Wir finden diese beiden kaiserlichen Verordnungen im theodosianischen Gesetzbuche in lib. XVI. als lex 42. u. 43. tit. II. de episcopis, ecclesiis et clericis. Beide sind an den praefectus praetorio Monaxius (Generalstatthalter in Constantinopel) gerichtet. In dem ersteren Gesetze ist die Zunft der Krankenwärter mehr unter die eiserne Strenge und Controle der weltlichen Behörden [1]) gestellt, da, wie schon erwähnt, der Kaiser von der Ansicht ausging, dass der Einfluss des Bischofes zu gering sei.

Im zweiten Erlasse hingegen wird dem Patriarchen wieder der volle Einfluss auf dieselben eingeräumt, welchen er unter dem Beistande der weltlichen Behörden zur Geltung bringen sollte. Da heisst es unter anderem: ». . . pro arbitrio viri reverendissimi antistitis Alexandrinae urbis de his, qui ante fuerant et qui pro consuetudine curandi gerunt experientiam, sescenti Parabolani ad huiusmodi solicitudinem eligantur (exceptis videlicet honoratis et curialibus). Si quis autem ex his naturali sorte fuerit absumptus, alter in eius locum pro voluntate eiusdem sacerdotis (exceptis honoratis et curialibus) subrogetur. Ita, ut hi sescenti viri reverendissimi sacerdotis praeceptis et dispositionibus obsecundent et sub eius cura consistant . . . . .«

---

1) Es ist auch möglich, dass dieses Edict unter dem ungünstigen Eindrucke erlassen wurde, den ein Schmähbrief des Orestes auf den Kaiser machte. Dieser Brief, den der alexandrinische Statthalter in seiner persönlichen Gereiztheit und Feindschaft gegen Cyrillus schrieb, war voll Verdächtigungen über denselben. Seine Abfassung fällt in die Zeit des Judenaufstandes in Alexandrien und die Tendenz desselben war keine andere, als das Ansehen des Patriarchen bei Hofe zu vernichten. Dies ist jedoch dem Orestes nicht gelungen, wie wir aus dem zweiten kaiserlichen Edicte ersehen, welches 17 Monate nach dem ersten erlassen worden ist. Dieses gibt uns den klarsten Beweis, dass Cyrillus die volle Gunst und das ungeschmälerte Vertrauen des Monarchen besass, nachdem er sich bei diesem durch ein eigenes Schreiben vollständig rechtfertigen konnte.

Die in diesen Gesetzen getroffenen Präventiv-Massregeln sind im Wesentlichen folgende. Die Parabolanen dürfen nicht aus reichen und angesehenen Familien stammen. Auf diesen Punct wird, wie wir gesehen haben, ein besonderer Accent gelegt, und zwar deshalb, damit der Einfluss reicher Familien nicht etwa zu gefährlichen Umtrieben missbraucht werden könne. Sie müssen ferner gute Empfehlungen aufweisen und dürfen schliesslich unter keiner Bedingung weder im Theater noch bei den judiciellen oder administrativen Behörden in corpore erscheinen [1]).

Aus diesen kaiserlichen Erlässen sehen wir, in welch' schlechtem Credit diese Innung der Krankenwärter stand, so dass der Kaiser und die alexandrinischen Behörden alles Mögliche mit sorgfältiger Aengstlichkeit aufbieten mussten, um nur ja dem Treiben dieser rohen und gewaltthätigen Menschen einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Wir werden daher nicht fehlgreifen, wenn wir in Uebereinstimmung mit den meisten Historikern jenes »Kirchenvolk«, welchem Sokrates den Mord der Hypatia zur Last legt, mit dieser Genossenschaft identificiren.

Gehen wir nun zu einem weiteren Beweise für die Unschuld des heil. Cyrillus über.

Gerade die Darstellung, welche wir dem Geschichtschreiber Sokrates verdanken, gibt uns hiefür einen Anhaltspunct. Schröckh lässt sich zu der Aeusserung hinreissen, dass wohl Cyrillus selbst einigen Antheil an der Ermordung der Philosophin gehabt haben möge, was der christliche Zeitgenosse (Sokrates) bloss andeute und zu verstehen gäbe, während es der heidnische Philosoph Damascius ausdrücklich und mit

---

1) »Quibus neque ad quodlibet spectaculum neque ad curiae locum neque ad judicium accedendi licentiam permittimus: nisi forte singuli ob causas proprias et necessitates judicem adierint, aliquem lite pulsantes vel ab alio ipsi pulsati.«

Anführung erläuternder Umstände behauptet. Schröckh liest hier zwischen den Zeilen, und zwar liest er etwas heraus, was durchaus nicht drinnen steht. Er behauptet, Sokrates habe nur deshalb nicht recht mit der Farbe herausrücken wollen, weil er eben ein christlicher Zeitgenosse des Cyrillus gewesen sei, und in soferne gegen einen Bischof der christlichen Kirche manche Rücksichten beobachten wollte. Der Heide Damascius hingegen habe keinerlei Rücksichten zu nehmen gehabt und konnte somit das Kind gleich beim rechten Namen nennen. So urtheilt der genannte protestantische Kritiker über die zweifache Darstellung des Mordes, von denen die eine aus christlicher, die andere aus heidnischer Feder stammt.

Allein diese Kritik Schröckh's ist ganz und gar verfehlt und zeigt, dass er das Verhältniss nicht kennt, in welchem Sokrates zum alexandrinischen Patriarchen stand. Von einer Artigkeit, von zarten Rücksichten für Cyrillus ist in der Kirchengeschichte des erwähnten Historikers nicht viel zu merken. Im Gegentheile finden wir, dass Sokrates jede Gelegenheit benützt, um abträgliche Urtheile und gehässige Verdächtigungen über Cyrillus auszusprechen. Wie wir schon oben bemerkt haben, gehörte der griechische Sachwalter der Secte der Novatianer an oder war wenigstens ein besonderer Freund und prononcirter Protector derselben. Er wurde darum ein heftiger Gegner des heil. Cyrillus, als dieser sich zu ernsten Schritten gegen die Sectirer gezwungen sah. Hätte er somit wirklich an eine Solidarität zwischen Cyrillus und den Fanatikern geglaubt, dann hätte er sich gewiss nicht mit unbestimmten Andeutungen begnügt, sondern es wäre ihm vielmehr höchst willkommen gewesen einen Stein auf den Patriarchen werfen zu können, und offen und ohne alle Umschweife dessen Mitschuld auszusprechen. Dies thut er aber nicht. Die Ursache hievon ist

also keineswegs etwa in einer zarten Rücksicht zu suchen, sondern einfach in der Schuldlosigkeit des heil. Cyrillus. Sokrates muss sich daher mit der Bemerkung begnügen, dass dieser beklagenswerthe Fall dem Cyrillus und der alexandrinischen Kirche zur Schande gereicht habe.

Er spricht hier offenbar von einem Gerüchte, welches damals im Umlauf gewesen sei, und welches den Patriarchen und die alexandrinischen Christen mit dem unglücklichen Ereignisse in Verbindung gesetzt haben soll.

Obgleich Cyrillus viele Feinde hatte, welche übelwollend von ihm sprachen und leicht ein solches Gerücht in Umlauf setzen konnten, so getrauen wir uns dennoch mit voller Bestimmtheit zu behaupten, dass Sokrates diesen Punct weit übertreibt, da er in seiner Feindseligkeit die nichtssagenden Urtheile einzelner Feinde des Cyrillus, die dem Thatorte vielleicht ganz ferne standen und somit auch keinen Einblick in die Sachlage hatten oder doch absichtlich in ihrer Leidenschaft das Auge vor der Wahrheit verschlossen, für ein allgemeines Gerücht ausgab. Dass in der That ein Gerücht von dieser Tragweite nicht bestand, und dass somit der Bericht des griechischen Advocaten in diesem Puncte weit übertrieben ist, das geht bis zur Evidenz aus der an den Kaiser gerichteten Petition der alexandrinischen Deputirten hervor, von welcher wir bereits oben gesprochen haben.

Hätte endlich Cyrillus sich wirklich mit der Schande befleckt, irgend einen auch nur indirecten Antheil (etwa durch Approbation oder auch nur durch Mitwissen) auf die ruchlose That zu nehmen, dann wäre sein Andenken in der ganzen christlichen Kirche mit einer Makel behaftet. Dies ist aber nicht der Fall. Selbst Isidor von Pelusium, der unerschrockene Kämpfer für Recht und Wahrheit, der dem heil. Cyrillus manche Vorwürfe machte, erhebt jene Anklage nicht. Ja nicht einmal seinen Feinden in den späteren

nestorianischen Streitigkeiten fällt es bei, den alexandrinischen Patriarchen für jene Blutthat verantwortlich zu machen. Ein Nestorius, ein Johannes von Antiochien und wie sie alle heissen — sie sparen es nicht Verdächtigungen und Verläumdungen aller Art dem unerschrockenen Vertheidiger des christlichen Glaubens in's Gesicht zu schleudern, und dennoch wagt es kein einziger auch nur mit einem Worte ihn in diesem Puncte anzutasten, was doch so naheliegend gewesen wäre[1]). Darum sagt auch Baronius[2]) mit Recht: »Omnes vero calumnias hostium Cyrilli inania prorsus fuisse figmenta inde perspicue colligas, quod in judicio Ephesino, ubi eius accusatores auditi sunt omnes, nec unus ausus est, de his adversus Cyrillum libellum accusationis afferre.«

4. Ueber die Zeit[3]) der Ermordung der Philosophin.

Wir haben jetzt noch eine Frage zu beantworten: in welche Zeit nämlich das tragische Ende der heidnischen Philosophin zu verlegen ist.

Ueber den Zeitpunct haben wir folgende Angaben. Sokrates[4]) verlegt diese That in das vierte Jahr der bischöflichen Regierung des heil. Cyrillus, welches zugleich das

1) Darum verwerfen wir auch durchaus jene Worte, mit welchen Wolf seine Schrift über die Hypatia (Wien 1879, S. 41) schliesst: »Der Bischof Cyrillus kann vor dem Richterstuhle der Geschichte nicht freigesprochen werden von der Schuld an der Gräuelthat, die durch seine fanatischen Organe aus Parteigehässigkeit an der schuldlosen Hypatia begangen wurde. Der unwürdige Tod dieser gelehrten Frau bleibt ein unauslöschlicher Makel an dem Namen des Bischofes Cyrillus.« Diese Worte beruhen auf einer tendentiösen Entstellung der Wahrheit und können darum niemals als ein Resultat ernster Quellenforschung betrachtet werden.

2) Annal. ad a. 429.

3) Wir ziehen diese Frage deshalb in den Bereich unserer Erwägung, weil sie für die Chronologie der bischöflichen Regierung Cyrill's von Bedeutung ist.

4) Kirchengeschichte VII. 15.

zehnte Consulatjahr des Kaisers Honorius und das siebente des Theodosius II. sein soll, und zwar in den Monat März, als das Fasten[1]) beobachtet wurde. Nicephorus[2]) stimmt mit dieser Angabe nicht ganz überein, indem er nicht das siebente, sondern das sechste Consulatjahr des Theodosius II. für das traurige Ereigniss ansetzt. Baronius[3]) macht hiezu die Bemerkung, dass die Angabe des Sokrates theilweise auf Irrthum beruhe, indem nicht das siebente, sondern das sechste Consulatjahr des Theodosius II. mit dem zehnten Jahre des Honorius coincidirt. Dies ist allerdings ganz richtig. Unrichtig ist aber die Behauptung, mit welcher Baronius seine Correctur zu begründen sucht, indem er sagt: »Theodosium absque collega consulatum septimum gessisse.« Denn aus den Gesetzen des codex Theodosianus, welche aus dieser Zeit stammen, entnehmen wir, dass das siebente Consulatjahr des Theodosius mit dem ersten Jahre des Palladius zusammenfällt.

Es entsteht nun die Frage, in welches Jahr nach unserer Zeitrechnung jener Vorfall zu setzen ist.

Einige Historiker[4]) verlegen ihn nämlich in das Jahr 415 n. Chr. Geb., andere[5]) dagegen in das Jahr 416.

Wenn wir auf die erste Zeitbestimmung Rücksicht nehmen — nämlich auf das vierte Jahr des bischöflichen Hirtenamtes des heil. Cyrillus, — so ergibt sich daraus folgendes:

Wie wir aus Sokrates[6]) ersehen, starb Theophilus, Pa-

1) Ueber dieses Fasten sagt Sokrates (hist. eccl. V. 21): »Die Einwohner Illyriens, Griechenlands und Alexandriens halten das Fasten, das dem Osterfeste vorhergeht, durch 6 Wochen und nennen diese Zeit Quadragesima.«

2) Niceph. Call. Kirchengesch. XIV. 16.

3) Annal. ad a. 415. n. 47.

4) Z. B. Baronius und viele von den Neueren.

5) Z. B. die Bollandisten, Gothofredus in seinem Commentare zum Cod. Theodos., Wolf u. s. w.

6) Kirchengesch., VII. 7.

triarch von Alexandrien, im fünften Consulatjahre des Theodosius, d. i. im Jahre 412 und zwar am 15. October. Am dritten Tage darauf wurde sein Neffe, Cyrillus, zum Bischofe erwählt. Sein viertes Regierungsjahr fällt somit vom 18. October 415 bis 18. October 416. Da nun zur näheren Präcisirung des Zeitpunctes auch noch der Monat März angegeben ist, so fällt dieser bereits in das Jahr 416 [1]).

Wie verhält es sich aber mit der zweiten Zeitbestimmung, nämlich mit der Bezeichnung der Consulatjahre?

Was diese Zeitangabe [2]) bei Sokrates anbelangt, so haben wir es mit einem Schreibfehler [3]) zu thun. Daher finden wir in den Ausgaben seiner Kirchengeschichte an dieser Stelle Varianten. Wir müssen uns daher eine Correctur erlauben. Wo ist aber dieselbe vorzunehmen? Wir approbiren keineswegs die oben angedeutete Verbesserung des Baronius, nach welcher wir das sechste Consulatjahr des Theodosius an Stelle des siebenten einsetzen sollten. Mit dieser Correctur hätten wir nichts gewonnen. Denn würden wir dadurch auch allerdings eine Coincidenz der Consulatjahre beider Kaiser gewinnen: so fehlt doch wieder das Zusammentreffen mit dem

1) S. Gothofredus ad leg. 42. in lib. XVI. tit. II. de episcopis, ecclesiis et clericis, in Cod. Theodos.

2) Nicephorus Call. und Cassiodorus kommen hier nicht in Betracht, weil sie von Sokrates abgeschrieben haben, und die Zeitangabe des ungenauen Theophanes, der das Jahr 414 für das Ereigniss ansetzt, können wir füglich übergehen, indem hier eine Uebereinstimmung mit den angegebenen Consulatjahren der Kaiser durchaus unmöglich ist.

3) Dies sehen wir daraus, dass die beiden Zeitangaben bei Sokrates (VII. 7. und VII. 15.) nicht übereinstimmen. Aus VII. 7. entnehmen wir, dass das erste Regierungsjahr des Cyrillus in das neunte Consulatjahr des Honorius und in das fünfte des Theodosius fällt; dies war aber das Jahr 412. Das Jahr 413 war das Consulatjahr des Lucius, das Jahr 414 das des Constantius und Constans, in das Jahr 415 fällt sodann das zehnte des Honorius und das sechste des Theodosius. Mit diesem Consulate coincidirt somit nicht das vierte Jahr (wie Socrates VII. 15. behauptet), sondern erst das dritte Jahr des Hirtenamtes des heil. Cyrillus.

vierten Jahre des bischöflichen Amtes Cyrill's, indem der März des Jahres 415 in das dritte Jahr der Regierung des alexandrinischen Patriarchen fällt. Wir müssen daher die Correctur des Baronius als verfehlt und ungenügend ansehen und einen anderen Ausweg suchen, um eine allseitige Uebereinstimmnng zu erzielen. Wir lassen daher die Leseart „ἑβδομον" in einigen Exemplaren des Sokrates stehen, hingegen setzen wir anstatt des zehnten Consulatjahres des Honorius das Consulat des Palladius, das mit dem vierten Jahre der Regierung Cyrill's zusammenfällt. Dieses Jahr ist aber identisch mit 416, wie wir auch aus der Angabe des Datums beim zweiundvierzigsten Gesetze de Parabolanis in lib. XVI. Cod. Theodos. tit. II. de episcopis, ecclesiis et clericis ersehen. Dieses Gesetz ist »3. Kal. Octobris Theodosio 7. et Palladio Coss.« erflossen, nachdem im Frühjahre — im März — desselben Jahres (416) sich die beklagenswerthe Scene in Alexandrien abgespielt hatte.

IV.

Cyrillus und Johannes Chrysostomus [1]).

1. Ursache und Entstehung der Feindseligkeit des heil. Cyrillus.

Wenn der griechische Dichter in seiner Antigone sagt: „Ἀνθρωποισι τοις πασι κοινον ἐστι το ἐξαμαρτανειν," so spricht er mit diesen Worten eine Wahrheit aus, die im Leben eines jeden Menschen ihre Bestätigung findet. Irren ist menschlich. Es sind dies Worte, die ihr vielfaches Echo in den heiligen Urkunden des Christenthumes finden, in welchen der Geist Gottes uns darüber belehrt, dass selbst der Heilige und Gerechte mannigfachen Irrthümern und Gebrechen ausgesetzt

1) S. Tillemont, mémoires, t. XIV. sub »S. Cyrille« art. 5. u. 6.

ist. Darf es uns demnach auffallend erscheinen, wenn wir in der Lebensgeschichte selbst heiliger und frommer Männer Fälle antreffen, welche eine treffende Illustration für die traurige Wahrheit und Lehre von der menschlichen Schwachheit und Hinfälligkeit bilden. Wollen wir aus vielen Beispielen nur Eines erwähnen. Erinnern wir uns an das Auftreten des heil. Cyprianus in dem bekannten Streite über die Ketzertaufe. Mit welcher Leidenschaftlichkeit und Voreingenommenheit hat er nicht dem Irrthume das Wort geredet! Und doch verehrt ihn die Kirche als einen Heiligen, und zwar mit vollem Rechte; denn nicht der Irrthum an und für sich ist es, der dem Charakter des Menschen das Brandmal der Schande aufdrückt, sondern vielmehr die Hartnäckigkeit im Irrthume und der böse Wille, der das geistige Auge des Menschen verblendet, so dass er seinen Irrthum und seinen Fehltritt nicht erkennt, weil er ihn eben nicht erkennen will. Sind darum auch jene heiligen und verehrungswürdigen Männer, welche wir als die Säulen der kirchlichen Wissenschaft zu betrachten gewohnt sind, dem allgemeinen Gesetze der menschlichen Gebrechlichkeit unterworfen gewesen: so waren sie auch andererseits des altehrwürdigen Satzes eingedenk: „γνωθι σεαυτον," der ein Fundament und eine conditio sine qua non jeglicher Sittlichkeit bildet. Ist auch die Möglichkeit des Irrthumes allen Menschen gemeinsam, so ist es doch nicht die Selbsterkenntniss und das Aufgeben des Irrthumes. Fallen kann ein jeder, sich aber wieder zu erheben von seinem Falle, das ist nur Sache des Edlen, des Grossen, des Tugendhaften, der die Wahrheit und die Tugend mehr liebt als sich selbst und deshalb auch geneigt ist, öffentlich vor aller Welt seinen Irrthum zu bekennen und für seinen Fehltritt Genugthuung zu leisten.

Das ist es aber gerade, was wir an dem heil. Cyrillus bewundern müssen.

Wir können wohl mit aller Gewissheit annehmen — das

haben wir im vorigen Abschnitte gezeigt — dass der heilige Erzbischof von Alexandrien von jeder Mitschuld an der grausamen Ermordung der Hypatia freizusprechen ist. Mit derselben Gewissheit müssen wir aber andererseits bekennen, dass sein feindseliges Auftreten und seine ungerechte Erbitterung gegen den heiligen Patriarchen von Constantinopel, Johannes Chrysostomus, die vollste Missbilligung der Geschichte verdient.

Bedenken wir aber wohl, dass ein gewaltiger Unterschied zwischen dem objectiven Thatbestande und der subjectiven Verantwortlichkeit in Betreff einer jeden menschlichen Handlung besteht. Die Geschichte wird darum, wofern sie eine vorurtheilsfreie Kritik über den Charakter und die Handlungsweise eines Mannes üben will, es sich zur ernsten Pflicht machen müssen, ihr Hauptaugenmerk auf die individuellen Verhältnisse zu richten, aus welchen irgend eine Handlung wie die Pflanze aus dem Boden entsteht.

Müssen wir demnach auch das feindselige Auftreten des Cyrillus gegen den heil. Johannes Chrysostomus, wenn wir es objectiv betrachten, entschieden verurtheilen: so werden sich doch gewiss bei sorgfältiger Würdigung der Umstände manche Momente auffinden lassen, welche uns den Fehltritt des heiligen Bischofes in einem milderen Lichte zeigen.

Wir wollen zu diesem Zwecke zunächst den Ursprung und die Entstehung jener Feindschaft kennen lernen und müssen darum etwas weiter ausholen.

Es ist bekannt, dass Theophilus, der Oheim des heil. Cyrillus, ein entschiedener Gegner des verehrungswürdigen Johannes Chrysostomus war. Dieser Antagonismus datirte schon von dem Jahre 398, als der Letztgenannte von Clerus und Volk einmüthig nach dem Tode des Nectarius zum Patriarchen von Constantinopel erwählt wurde, — eine Wahl, welche auch vom Kaiser Arcadius approbirt worden ist. Theo-

philus hatte jedoch die Absicht, einen Priester seiner Kirche, Namens Isidor, auf den bischöflichen Sitz der Hauptstadt zu erheben, und liess kein Mittel unversucht, seine Pläne durchzusetzen. Der ränkesüchtige Aegypter sah somit in Johannes einen gefährlichen Rivalen und widersetzte sich auf alle erdenkliche Weise der Ordination desselben. Da sich nun seine Absichten nicht verwirklichten und alle Machinationen fruchtlos waren, so hegte er von dieser Zeit an eine erbitterte Feindschaft gegen ihn und suchte dieselbe auch durch allerlei Verläumdungen bei seinem Neffen Cyrillus hervorzurufen. Auch war er bemüht dieser Erbitterung bei jeder Gelegenheit Ausdruck zu geben; so namentlich auf der Winkelsynode[1]) „ἐπὶ δρυν", wo es ihm sogar gelungen ist, die Absetzung seines Gegners zu decretiren. Der Hergang war folgender.

Vier gelehrte Mönche Aegyptens — die sogenannten langen Brüder — Dioscorus, Ammonius, Euthymius und Eusebius wurden mit vielen anderen Origenisten[2]) von Theophilus vertrieben und begaben sich auf ihrer Flucht nach Constantinopel zu Chrysostomus. Als dies Theophilus hörte, verklagte er sie beim Kaiser, welcher hinwiederum den Klagen jener Mönche Gehör gab und den Befehl erliess, der Aegypter müsse sich vor dem Patriarchen der Hauptstadt rechtfertigen. Theophilus verliess nun Alexandrien, doch nicht in der Absicht, vor dem ihm verhassten Bischofe Rechenschaft abzulegen, sondern im Gegentheile ihn abzusetzen, wie er sich anmassen-

1) S. Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés et ecclés. Paris 1742, tom. X. 721 ff.

2) Theophilus kannte die Schriften des berühmten Origenes sehr genau und zeigte sich anfangs gegen die Origenisten sehr nachgiebig. Doch änderte er bald seine Haltung gegen den grossen Alexandriner. Ueberhaupt war in den damaligen Zeiten wie auch später noch namentlich bei den ägyptischen Mönchen das Urtheil über die origenistischen Doctrinen sehr verschieden. Es gab viele, welche sie über alle Massen erhoben, während wieder andere vieles Tadelnswerthe in denselben fanden und sie verketzerten.

der Weise ausdrückte. »Er knüpfte alsbald Verbindungen mit dessen Feinden an, schrieb an die orientalischen Bischöfe, um sie aufzufordern den Beschlüssen seiner Synode gegen die Origenisten beizutreten, suchte insbesondere den hochbetagten und glaubenseifrigen Epiphanius für sich zu gewinnen, und traf, indem er die Reise nach Constantinopel sehr verzögerte, Vorbereitungen zum Sturze des dortigen Bischofes. Epiphanius verdammte 401 auf einer Synode den Origenes und forderte den Chrysostomus zu gleichem Vorgehen auf. Dieser sah keinen Grund dafür und nahm die gemachten Mittheilungen kalt auf. Nun ward er selbst des Origenismus verdächtigt, und Stoff zu weiteren Anklagen gegen ihn gesammelt, wozu manche Bischöfe und Geistliche, die sich von ihm beleidigt glaubten, vieles beitrugen. Der kurzsichtige Epiphanius liess sich von Theophilus überreden, 402 selbst nach Constantinopel zu gehen, um dort die Origenisten zu verdammen. Er hielt vor der Stadt getrennten Gottesdienst, weihte einen Diakon und lehnte jede Gemeinschaft mit Chrysostomus ab, gegen den er im Voraus eingenommen war[1].« Freilich sah Epiphanius nur zu bald ein, dass er von dem ränkesüchtigen Aegypter missbraucht worden sei und verliess alsbald die Kaiserstadt.

Da kam endlich Theophilus selbst dahin, und seinen Intriguen gelang es, die einflussreichsten und massgebendsten Persönlichkeiten auf seine Seite zu ziehen und die Rollen zu vertauschen. Er sollte nun Ankläger und Richter werden und Chrysostomus der Angeklagte. Er berief darum eine Synode[2]. Auf derselben waren sechsunddreissig Bischöfe versammelt, darunter der hochangesehene Acacius von Beröa, Antiochus von Ptolemais, Cyrinus von Chalcedon und andere.

1) S. Card. Hergenröther, Kirchengesch. Freib. 1880. I. 1. 277. f.

2) Sie wurde in der Nähe Chalcedons auf einem Landgute, »zur Eiche« genannt, abgehalten.

Aus einem Briefe[1]) des heil. Cyrillus erfahren wir, dass auch er auf der Synode anwesend war. Begreiflicher Weise gab er aber kein Urtheil in Betreff der Deposition des heil. Johannes Chrysostomus ab, weil er damals noch nicht Bischof war. Darum finden wir auch seinen Namen keineswegs unter den Concilsacten. »Diese Synode, bei welcher die Ankläger zugleich auch Richter und Zeugen waren, hatte dreizehn Sitzungen, wovon zwölf gegen Chrysostomus gerichtet waren . . . . . Nachdem die (29) Klagen eingebracht waren, wurde Chrysostomus, wie Photius in Kürze sagt, viermal citirt. Ausführlicher beschreibt dies Palladius also: Theophilus schickte, um den Chrysostomus vorzuladen, drei Mitglieder seiner Synode nach Constantinopel, welche das sehr lakonische Schreiben überreichten: »»Die heilige Synode zur Eiche an Johannes. Es sind uns Klagebriefe gegen dich eingereicht worden, unzählige Vergehen enthaltend. Erscheine darum und nimm mit dir die Priester Serapion und Tigrius, denn man bedarf ihrer[2])«« . . . . . Chrysostomus schrieb an die Bischöfe ad quercum: »»wenn sie wollten, dass er erscheine, so sollten sie vor allem seine erklärten Feinde von der Synode ausschliessen, nämlich Theophilus von Alexandrien, Acacius, Severian und Antiochus. Würden diese entfernt, so komme er ganz sicherlich, wohin man wolle; wenn aber nicht, so werde er nicht erscheinen, und wenn man noch zehntausendmal nach ihm schicke[3]).«« Bald darauf kam ein Notar mit einem kaiserlichen Decrete zu ihm, des Inhalts: »»er müsse sich bei der Synode einstellen«« und zugleich brachten zwei treulose Geistliche der eignen Diöcese, der Priester Eugenius (zum Lohne seiner Untreue gleich darauf zum Bischof von

1) S. cap. 56. in Synodic. advers. trag. Irenaei. apud Mansi, V. 833. Dieser Brief ist an Acacius gerichtet.

2) S. Mansi, III. 1150.

3) S. Mansi, III. 1151.

Heraklea erhoben) und der Mönch Isaak eine neue Citation der Synode. Chrysostomus beschwerte sich darüber kurz und würdig, und schickte seine Bevollmächtigten an die Synode ab. Diese wurden in roher Weise misshandelt und der Process gegen Chrysostomus in vollen Gang gebracht . . . . . Nachdem die Verhöre geschlossen, verlangte Bischof Paulus von Heraklea, als Vorsitzender der Synode [1]), jedes Mitglied sollte seine Ansicht sagen, und sie beschlossen, von dem ersten Votanten, Bischof Gymnasius, anfangend, bis zum letzten, Theophilus, einstimmig seine Absetzung. Es waren ihrer jetzt 45 Bischöfe. Sofort wurde ein Synodalschreiben über die Absetzung des Chrysostomus an den Clerus von Constantinopel erlassen, und ebenso ein Brief an den Kaiser, dem noch weitere Klagschriften gegen Chrysostomus beigegeben waren. . . . So erzählt Photius [2]), Palladius aber berichtet, das Synodalschreiben an den Kaiser (nach der Canzleiform an beide Kaiser zugleich adressirt) habe also gelautet: »»weil Johannes (Chrysostomus) mehrerer Vergehen angeklagt, im Bewusstsein seiner Schuld nicht erscheinen wollte, so ist er dem Gesetze gemäss (wegen Hartnäckigkeit) abgesetzt worden. Die Klagschriften gegen ihn betreffen aber auch das Vergehen der Majestätsbeleidigung [3]). Deshalb mag Euere Frömmigkeit befehlen, dass er verbannt werde und die Strafe der Majestätsbeleidigung erleide; denn diesen Punct zu untersuchen steht uns nicht zu [4]).«« Von diesem Synodalspruche setzte Theophilus auch den Papst Innocenz durch eine Gesandtschaft in Kenntniss; dieser missbilligte jedoch das Geschehene, wie

1) Hefele macht hiezu die Bemerkung, dass Theophilus wohl deshalb den Präsidentenstuhl nicht eingenommen habe, um gerecht und billig zu erscheinen, weil nämlich der Angeklagte ihn und einige andere refusirt hatte.

2) Biblioth. Cod. 59.

3) Weil er die Kaiserin eine Jezabel genannt hatte.

4) Mansi, III. 1151.

noch jetzt ein Brief von ihm an Theophilus beweist[1]). Kaiser Arcadius dagegen sprach über Chrysostomus die Strafe der Verbannung aus[2]).«

Sobald als Theophilus erfahren hatte, dass der ihm verhasste Bischof in's Exil abgeführt worden sei, begab er sich mit seinen Gesinnungsgenossen in die Kaiserstadt, um daselbst einen anderen Bischof zu weihen. Einer unter den Anhängern des rachsüchtigen Aegypters, Namens Severianus, hielt in einer Kirche der Hauptstadt eine Predigt, in welcher er den Verbannten schmähte. »Wäre Johannes auch« — so sagte er — »um keiner anderen Ursache willen verurtheilt worden als wegen seines Stolzes, so genügt dies allein schon, um seine Absetzung zu rechtfertigen. Denn alle anderen Sünden werden den Menschen vergeben, den Hoffärtigen jedoch widersteht Gott.« Diese Beschuldigung des Stolzes diente den Feinden des Heiligen vielfach als Vorwand für ihre Verfolgung. Sie warfen ihm Grausamkeit, Härte, Unbeugsamkeit und Anmassung vor. Es war somit dem Alexandriner und dessen intimen Freunden ein Leichtes, durch den Schein der Wahrheit die übrigen ägyptischen Bischöfe zu hintergehen und sie gegen Johannes Chrysostomus aufzureizen; zumal die meisten aus ihnen diesen gar nicht näher kannten, ja vielleicht noch nie gesehen hatten.

Bald jedoch fügte es die göttliche Vorsehung, dass der Verbannte wieder nach Constantinopel zurückberufen wurde. Seine Rückkehr in die Stadt glich einem wahren Triumphzuge, während sein ränkesüchtiger und stolzer Feind gedemüthigt wurde und in schmählicher Weise fliehen musste. Dessen Leidenschaft und Rachsucht war jetzt begreiflicher Weise auf's höchste gestiegen; doch musste er sie noch einige Zeit

1) Mansi, III. 1095.

2) S. Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. Freiburg 1875. II. Bd. §. 115.

gewaltsam zurückhalten, bis neue unheilverkündende Gewitterwolken aufstiegen.

Zwei Monate nach der Rückkehr des heil. Chrysostomus aus dem Exile brach nämlich ein neuer Sturm gegen ihn los, dessen Veranlassung, wie bekannt, eine Predigt war, durch welche sich der Kaiser beleidigt fühlte. »Die Folge war, dass jetzt schleunigst die von Chrysostomus immer umsonst verlangte Synode nach Constantinopel berufen wurde, und dabei nicht nur seine alten Widersacher, sondern auch gar manche Indifferente, ächt byzantinisch nach der Hofluft sich richtend, als Gegner wider ihn auftraten. Theophilus von Alexandrien war zwar selbst nicht erschienen, aber er hatte der Synode einen böswilligen Rath gegeben, den sie treulich befolgte. Sie liess sich nämlich auf das Materielle der Klagepuncte gegen Chrysostomus gar nicht ein, sondern stürzte diesen durch die canonische Vorfrage, nämlich durch Anwendung des vierten und zwölften Canons der antiochenischen Synode vom Jahre 341. Hienach sollte ein Bischof, der von einer Synode abgesetzt seinen Stuhl wieder besteigt, ohne durch eine andere Synode restituirt zu sein, auf immer abgesetzt bleiben. Chrysostomus bestritt die Auctorität dieser Synode als einer arianischen, aber die Majorität sprach ohne Weiteres die Absetzung über ihn aus, und der Kaiser bestätigte die Sentenz[1].« Am 9. Juni 404 wurde er in die Verbannung geschleppt, in welcher er 407 starb.

Aus dieser Darstellung, die wir den gründlichen, quellenmässigen Arbeiten der beiden gelehrten Kirchenhistoriker, des Cardinals Hergenröther und des Bischofes Hefele, verdanken, ersehen wir, wie es kam, dass die Erbitterung, mit welcher Theophilus den heil. Johannes Chrysostomus verfolgte, auch auf Cyrillus übergehen konnte. Die einzelnen Momente aber,

1) S. Hefele, Conciliengeschichte, II. 84.

welche wir dieser Darstellung entnehmen können und welche uns für die Beurtheilung des heil. Cyrillus von Wichtigkeit erscheinen, werden wir unten kurz und übersichtlich zusammenstellen.

2. Briefwechsel zwischen Cyrillus und Atticus in Bezug auf den heil. Chrysostomus.

Nachdem der heil. Johannes Chrysostomus in die Verbannung abgegangen war, wurde Arsacius und nach dessen bald eintretenden Tode Atticus zum Patriarchen von Constantinopel erwählt. Die Unterdrückung des Heiligen dauerte, wie wir bereits gesehen haben, bis zu seinem Tode fort, obwohl sich viele Stimmen, ganz vorzüglich die des Papstes Innocenz, zu seinen Gunsten erhoben. Ja selbst nach dem Tode des grossen Bischofes wollte die Partei des Theophilus nicht nachgeben und verfolgte nicht nur die Anhänger des Heiligen, welche man Johanniten nannte, sondern versagte auch in ihrer Gehässigkeit dem Verstorbenen die Ehre, seinen Namen in die Diptychen der Kirche einzutragen. Es waren dies, wie bekannt, die kirchlichen Register, in welchen die Namen aller derer verzeichnet wurden, welche im Frieden und in der Gemeinschaft der Kirche gestorben waren.

Weil nun Chrysostomus durch die Synodalbeschlüsse excommunicirt und abgesetzt worden war, so wurde er von dem alexandrinischen Bischofe und dessen Freunden als ausserhalb der Kirche stehend betrachtet. Daher die Versagung jener Ehrenerweisung. Doch die römische Kirche trat immer entschiedener zu Gunsten des ungerecht Verurtheilten auf, ja es kam so weit, dass sie allen jenen die kirchliche Gemeinschaft verweigerte, welche das Andenken des Verstorbenen nicht in Ehren halten würden. Dazu kam auch, dass in allen Orten sich auch im Volke mächtige Parteien bildeten, welche der Unschuld des Heiligen das Wort redeten. Dies war ganz

besonders in den Residenzen der Patriarchen der Fall, namentlich in Constantinopel und in Antiochien. In letzterer Stadt übte das Volk, welches die Partei des Chrysostomus ergriffen hatte, einen derartigen Einfluss auf seinen Bischof Alexander und dessen Nachfolger Theodotus aus, dass diese nachgeben mussten, indem sie den Namen des Heiligen in die kirchlichen Bücher eintrugen. Nach dem Tode des Theophilus liess sich auch Atticus von Constantinopel bewegen das Gleiche zu thun. Wir erfahren dies aus einem Briefe[1]), welchen er an den heiligen Cyrillus schrieb.

In demselben berichtet er, dass Alexander von Antiochien nach Constantinopel kam, um alle Hebel in Bewegung zu setzen, damit der Name des schuldlos Verurtheilten in die kirchlichen Diptychen eingetragen werde. Lange Zeit darauf[2]) habe er (Atticus) einen Brief des Acacius (von Beröa) erhalten, in welchem berichtet wird, dass auch der neue Bischof Theodotus, der Nachfolger Alexanders, auf Betreiben des antiochenischen Volkes die Unschuld des Chrysostomus anerkannt und dessen Namen in die heiligen Tabellen der antiochenischen Kirche verzeichnet habe. Theodotus habe sodann einen Priester in die Kaiserstadt mit dem Auftrage gesandt, ihn (Atticus) für das Vorgefallene um Entschuldigung zu bitten. Dies sei hierauf bekannt geworden, und habe eine mächtige Bewegung unter dem Volke hervorgerufen. Er sei darum zum Kaiser gegangen, um mit ihm sich hierüber zu besprechen. Dieser habe nun den Wunsch geäussert, dass man das Andenken des Verstorbenen zu Ehren bringen müsse, um das Volk in Ruhe und Frieden zu erhalten. Somit habe er dem Wunsche des Volkes und Kaisers Genüge geleistet.

Schliesslich bittet Atticus den heil. Cyrillus, er möge ver-

1) Bei Nicephor. XIV. 26.
2) D. h. als Alexander bereits gestorben war.

anlassen, dass das Gleiche auch in den ägyptischen Kirchen geschehe, um den Frieden und die Eintracht wiederum herzustellen.

Man sieht aus diesem Schreiben, dass Atticus noch immer eine gewisse Feindseligkeit gegen seinen Vorgänger hegte, welche er aber gleichwohl aus Utilitätsgründen fernerhin nicht mehr offen zur Schau tragen wollte. Er gab nur unfreiwillig und ungerne dem Drucke des Volkes nach, wenn er sich herbeiliess, dem heil. Johannes Chrysostomus die widerrechtlich entzogene Ehre zu restituiren[1]).

Auf den Brief des Patriarchen Atticus gab nun Cyrillus folgende Antwort[2]):

»Aus dem Schreiben, welches ich von dir empfing, entnahm ich, dass der Name des Johannes (Chrysostomus) in die heiligen Kataloge eingetragen wurde, doch nicht in die der Laien, sondern in jene der Bischöfe, wie mir deine Gesandten auf mein Befragen berichteten. Wenn ich nun darüber nachdenke, ob Diejenigen, die solches thun, das Gesetz der nicänischen Väter befolgen, und wenn ich dann mein geistiges Auge auf jene grosse Synode richte: so scheint es mir, als ob die ganze Versammlung der heiligen Väter mir zuwinken und mich warnen wollte, meine Zustimmung zu geben. Wie wird auch der unter die Priester Gottes gerechnet werden und an ihrer Ehre theilnehmen können, welcher der geistlichen Würde beraubt wurde? Wie soll der in dem Verzeichnisse der heiligen Diener der Kirche stehen, welcher aus den kirchlichen Mauern hinausgewiesen wurde? Entweder ist der priesterliche Name von keiner Bedeutung, etwa nur eine Sache, die allen gemeinsam ist, — während er

1) Atticus suchte auch die beiden alexandrinischen Diakone Aedesius und Petrus zu bewegen, ihren Einfluss auf Cyrillus zu Gunsten der Union geltend zu machen.

2) S. Nicephor. XIV. 27.

ja doch nur denjenigen zukömmt, welche zum Priesterthume berufen sind —, oder er ist etwas Erhabenes und bildet eine Scheidewand zwischen Priester und Volk. Dann darf aber auch beides nicht vermischt, und jedes Ding muss seinem Range gemäss gebührend in Ehren gehalten werden. Wie soll darum der Laie seinen Platz unter den Bischöfen nehmen? . . . Darum ermahne ich dich . . . der Versammlung der heiligen Väter keine Schande zu bereiten.

»Richte deinen Blick auch auf jene, welche mit uns leben. Wie nehmen diese die Sache hin? Sagen sie nicht mit Recht, dass ein grosser Schmerz sie erfülle, wenn sie sehen müssen, dass derjenige mit ihnen auf gleiche Stufe gestellt werde, welchem jegliche Würde genommen wurde? Darum hinweg mit der Ursache dieses Schmerzes und mit der Gelegenheit zu dieser Betrübniss!

»Es ist allerdings Sache eines rechtschaffenen und weisen Mannes, unerwartete Vorfälle leicht und ohne Schwierigkeit zu ordnen; doch nur dann, wenn dadurch kein Nachtheil entsteht. Nur unter der Bedingung dürfen wir für das Wachsen der Herde Christi sorgen, wenn die Häretiker ihrem Irrthume entsagen; und darum sei es ferne von uns, des lieben Friedens halber gegen solche allzu nachgiebig zu sein, gegen welche der Kampf vorzuziehen ist. Es wäre allerdings eine lobenswerthe Nachgiebigkeit, wenn es bisweilen den Anschein hätte, als wichen wir vom rechten Wege ab, um dadurch in nützlichen Dingen einen Schaden zu vermeiden. In dieser Weise ist auch der heil. Paulus allen alles geworden, aber nicht etwa, um einige zu gewinnen und dabei anderen zu schaden, sondern um alle zu gewinnen. Betrachten wir demnach auch jenen Fall, ob nicht thatsächlich viel mehr Böses daran hängt, als scheinbar Gutes. So viele Jahre sind schon vorübergegangen, seitdem du den Patriarchenstuhl bestiegen hast, und niemand wagt sich von deiner Gemeinschaft zu

trennen; ist dies aber auch anfangs von manchen aus Oppositionsgeist geschehen, so sind sie doch alle wieder zu dir zurückgekehrt. Selbst die Beamten sind dir unterthänig. Niemand würde wegen jenes Falles gegen dich Partei nehmen. Das lässt Gott nicht zu.

»Für wessen Heil wolltest du somit Sorge tragen, und wen zur rechtlichen Gemeinschaft der Kirche wieder zurückrufen, ohne zugleich ganz Aegypten der Kirche zu entfremden und so viele Diöcesen mit Schmerz zu erfüllen? Du würdest dadurch niemanden gewinnen. Die Gnade des Erlösers hat ja schon alle gewonnen. Ich verweise dich darum auf deine eigene Lehrweisheit. Du würdest dir selbst widersprechen, wenn du jene mit Ehren überhäuftest, welche in ihrer Streitsucht Parteiungen verursachten und kein gerechtes Urtheil anerkannten. Meinst du etwa, dass wir hierin nachgeben sollten, anstatt darauf bedacht su sein, wie die Herde des Erlösers zu leiten und zu führen sei. Dies allein muss die einzige Sorge der Bischöfe sein, gleichgiltig wo immer sie sein mögen.

»Doch will ich nicht zu weitläufig werden; auch soll es nicht den Anschein haben, als ob ich dir widersprechen würde. Sei es auch, dass noch einige wenige für jenen böswilligen Menschen (Chrysostomus) streiten: bei uns stehen so viele Kirchen für die Rechtmässigkeit der Verurtheilung desselben ein. Auf wessen Seite soll man sich daher stellen? Wessen Sieg wird Gott wohlgefälliger sein? Der Sieg derer, welche des Johannes Partei ergreifen, oder jener, die ihn bestraften, da er es für nichts erachtete anderen Leid bereitet zu haben?

»Ist es also sehr wichtig, die kirchliche Eintracht zu erhalten: dann beseitige das, was jene stört. Stecke dein Schwert in die Scheide. Befiehl, dass des Johannes Name aus dem Bischofsregister gestrichen werde. Erachten

wir aber dies für gleichgiltig, dann können wir ja auch sagen: es verursache auch dem Apostelchore keinen Schmerz, wenn der Verräther Judas ihnen an die Seite gestellt werde . . . . .

»Ich wünsche zwar, dass alle selig werden; wenn aber einer durch seinen Unverstand sich von der Kirche trennt, und sich ihren Anordnungen widersetzt: wie muss dann der Fall eines solchen beurtheilt werden? Gibt uns nicht der Heiland selbst darüber eine Belehrung, indem er zwar Heilbringendes zu jenen sprach, die ihm folgten, die Ungehorsamen und Widerspenstigen dagegen fortziehen liess? Er war weit entfernt diese zurückzuhalten, ja er sprach sogar zu seinen Schülern: wollt auch ihr hinweggehen?

»Es ist darum allerdings billig, grosse Fürsorge den Folgsamen zu erweisen, der Gegner und der Ungehorsame hingegen möge nur seinen eigenen bösen Willen anklagen, indem er das Heilmittel hasst. Er wird die Worte des gerechten Richters vernehmen: »»So oft ich zu euch gesprochen habe, habt ihr nicht gefolgt, ich richtete meine Mahnworte an euch, doch ihr habt euren Sinn hinweggewandt.««

»Da wir lehren, auf welche Weise sich der Mensch bei Gott Verdienste erwerben kann, so müssen wir sorgfältig an diesen Lehren auch festhalten und mit Paulus zu den Widerspenstigen sprechen: »»Wir beschwören euch bei Christus, euch mit Gott zu versöhnen.«« Wir müssen jene, welche der göttlichen Gewalt widerstehen, verurtheilen.

»Es ist also nicht folgerichtig, dass wir wegen der Reden einiger weniger, (wenn es überhaupt solche gibt), die Gesetze der Kirche vom Grunde aus zerstören, indem wir einen Laien auf gleiche Stufe mit jenen stellen, welche durch ihre geistliche Würde glänzen, und ihn gleich diesen ehren. Das wäre nicht der Friede der Kirche, sondern deren Untergang.

»Ich wenigstens glaube, dass nur dann der Friede thatsächlich — und nicht nur etwa dem Namen nach — Platz greifen könne, wenn wir den Worten heiliger Männer Glauben schenken und uns ihren Anordnungen nicht widersetzen. Wenn aber wirklich der gute Bischof Alexander, wie du mir berichtet hast, einige unserer verehrungswürdigen Brüder und Bischöfe des Orientes getäuscht hat und zur Gutheissung jener Sache bewog: so ist dies eine Krankheit, welche das Auge der Kirche beschädigt; sie darf nicht um sich greifen, sondern man muss ihr widerstehen.

»Ich erhielt auch ein Schreiben des von Gott geliebten Acacius, in welchem derselbe behauptet, dass der fromme Bischof von Antiochien[1]) mit Gewalt gezwungen worden sei, das Andenken des Johannes wieder zu Ehren zu bringen. Es habe ihm[2]) dies grossen Schmerz bereitet, weshalb er einen Ausweg suchte. Es sei darum seine Sehnsucht gewesen von uns und dir eine briefliche Meinungsäusserung darüber zu empfangen, um nicht hintergangen zu werden und jenen Intriguen nicht nachgeben zu müssen ....

»Wir sind nun dazu berufen, für die Heilung jener Wunden zu sorgen; trachten wir also, dass sie durch uns nicht noch grösser werden ...

»Ich kenne deine ausgezeichnete Beredsamkeit; mögest du die aufgeregten Gemüther über das Nothwendige belehren, und zugleich auch die gottesfürchtige kaiserliche Familie bewegen, sich mit den canonischen Satzungen zufrieden zu geben, wie es ja immer ihre Gewohnheit war. Sie wird es in ihrer Frömmigkeit und Gottesfurcht gewiss gestatten, dass die Kirche nach ihren eigenen Gesetzen regiert werde ...

»Wie demnach der verworfene Jechonias nicht an die Seite der Propheten David und Samuel gestellt werden darf:

---

1) Theodotus. — 2) I. e. dem Antiochener.

so wollen wir auch nicht einen Unheiligen in das Verzeichniss der Heiligen eintragen.

»Wenn wir aber so sprechen, so wollen wir keineswegs jemandem, der bereits todt ist und im Grabe liegt, Schmach anthun. Davor soll uns Gott bewahren. Wir wollen uns nicht freuen über das Unglück eines anderen. Das wäre nicht christlich. Wir bedauern ihn vielmehr. Doch schätzen wir nichts höher als die Gesetze der Kirche. Wenn es sich vereinigen liesse sowohl diesen Gesetzen getreu zu bleiben, als auch denjenigen, der seiner Würde entsetzt ist, den Bischöfen gleich zu halten: dann träfe allerdings jene der Vorwurf der Grausamkeit, welche sich weigern würden dies zu thun. Doch beides zugleich ist ja nicht möglich. Darum sollen die Gesetze der Kirche siegen und derjenige aus dem Verzeichnisse der Heiligen gestrichen werden, welcher kein Diener des Heiligthumes ist. Dies wird das Friedensband sein, welches die Eintracht unter den Gemüthern wieder herstellen und befestigen kann.

»Mögest du also die Rücksicht gegen den Einen Verstorbenen opfern für die Liebe zu jenen, die noch am Leben sind, und für die Satzungen der Kirche.«

Dies das Antwortschreiben des heil. Cyrillus an den Patriarchen von Constantinopel. Tillemont[1]) sagt hierüber: »S. Cyrille fit à Attique une réponse qu'on peut dire être très belle, si on n'y regarde que le courage et la vigueur episcopale qu'il y témoigne. Mais, il est facheux qu'il n'ait employé alors sa fermeté et sa force que contre la verité et la charité.«

1) Mémoires XIV. S. Cyrille, art. V.

3. Beurtheilung der Handlungsweise des heiligen Cyrillus.

Wenn wir die Handlungsweise der beiden Patriarchen — des Atticus und des Cyrillus — vergleichen, so finden wir hierin einen bedeutenden Unterschied, und zwar zu Gunsten des letzteren. Atticus kommt dem allgemein ausgesprochenen Wunsche nach, den Namen des heil. Johannes Chrysostomus in die kirchlichen Diptychen einzutragen. Cyrillus verweigert es in diesem Briefe [1]). Wenn wir dies allein erwägen ohne auf die Motive näher einzugehen, so müssen wir allerdings jenen loben und diesen tadeln. Allein betrachten wir nun die Beweggründe, welche beide hatten. Von Atticus wissen wir, dass er nur gezwungen nachgab. Es war nicht der freie Wille und innerliche Ueberzeugung, die sich in seiner Handlungsweise kundgab. Diese war vielmehr nur eine Folge des Druckes und des Einflusses, welchen Kaiser und Volk auf den Bischof ausübte. Sie darf daher ihm keineswegs zum Verdienste angerechnet werden.

Wie steht es aber mit Cyrillus?

Dieser handelte aus Ueberzeugung und nach Grundsätzen. Seine Ueberzeugung war es, dass Chrysostomus unwürdig jener Ehre sei, die er ihm erweisen sollte, und darum verweigerte er es entschieden. Ebenso war es aber auch einige Jahre später nicht Menschenfurcht, nicht Druck von Seite des Volkes, nicht Einfluss der Machthaber, sondern vielmehr seine innerste Ueberzeugung, dass er sich geirrt habe, und dass er dem Verfolgten die widerrechtlich vorenthaltene Ehre restituiren müsse, was er auch wirklich that. Es lag somit in seiner Handlungsweise keine Heuchelei, wie

1) Nicephorus gibt jenen Unrecht, welche die Behauptung aufstellen, dass Cyrillus einige Werke des heil. Chrysostomus verbrannt habe. Möglich ist es, dass er jene Werke verbrannte, welche er als Privateigenthum bei sich hatte.

bei Atticus, sondern sie war der getreue Ausdruck seines Innern. Wir wollen aber hiemit den heil. Cyrillus keineswegs für ganz schuldlos erklären, wenn wir behaupten, er habe nach seiner innersten Ueberzeugung gehandelt, da er in einer feindseligen Weise gegen den heil. Johannes Chrysostomus auftrat. Es ist nur unsere Absicht und Pflicht, jene Momente hervorzusuchen, welche geeignet sind, des Cyrillus Schritte derart zu beleuchten, dass man daraus das Mass der Verantwortlichkeit desselben zu beurtheilen im Stande ist.

Die Ueberzeugung des heil. Cyrillus von der Schuld des Chrysostomus beruhte auf einem Irrthume. Dieser kann ein verschuldeter oder aber ein unverschuldeter sein. Wäre hier das letztere der Fall, dann könnten wir mit aller Entschiedenheit aussprechen, dass dem Bischofe von Alexandrien gar kein Vorwurf gemacht werden könne. Wir behaupten jedoch, dass das erstere der Fall sei, glauben aber dessenungeachtet mehr als Einen Grund hervorheben zu können, welcher die Schuld des Cyrillus uns sehr gering erscheinen lässt[1]).

Der heil. Cyrillus war ein Opfer der Intriguen. Der Geschichtschreiber Nicephorus[2]) sagt von ihm, er sei von einer vorgefassten Meinung eingenommen gewesen, welche er von seinem Oheim Theophilus geerbt habe. Demnach sei der Grund seines feindseligen Auftretens keineswegs etwa im Neide oder in der Streitsucht zu suchen.

Theophilus hatte, wie sich leicht begreifen lässt, einen grossen Einfluss auf seinen jungen Neffen. Ganz abgesehen

1) Tillemont, mémoires XIV. S. Cyrille, art. 5. sagt: »Comme son éloignement pour s. Chrysostome ne venait point d'envie, ni d'une opiniatreté diabolique, mais d'ignorance et d'une zêle mal reglé; Dieu eut pitié de lui comme d'un homme sujet à la misère et à la faiblesse des hommes; et comme il lui avait donné d'ailleurs une science et une vertue extraordinaire, il voulut le perfectionner et lui donner ce qui lui manquait encore en ce point.«

2) Hist. eccl. XIV. 28.

von den Banden der Verwandtschaft, welche leicht den klaren Blick des Cyrillus trüben konnten, müssen wir wohl die hohe kirchliche Würde und die einflussreiche Stellung in's Auge fassen, welche der Patriarch der ägyptischen Weltstadt besass. War diese Macht — verbunden mit wissenschaftlicher Bildung, durch welche sich Theophilus auszeichnete — ein Blendwerk selbst für Fernstehende, so dürfen wir es wohl auch dem Neffen nicht verargen, wenn er sich blenden liess. Dazu kommen noch die Intriguen, wodurch es dem ränkesüchtigen Bischofe gelungen war, viele orientalische Prälaten[1]), ja sogar den heil. Epiphanius, wie wir erfahren haben, auf seine Seite zu locken. Auch war ihm selbst das Mittel der Verläumdung nicht zu verwerflich, um nur sein Ziel erreichen zu können. So ist es nun gekommen, dass auf sein Betreiben hin mehrere Synoden gegen den Origenismus abgehalten wurden. Chrysostomus stand aber im Verdachte desselben, und somit waren jene Kirchenversammlungen indirect gegen den heiligen Kirchenlehrer gerichtet. Der Heilige wurde somit von der Partei des Theophilus für einen Häretiker gehalten; darum wollte auch der oben genannte Bischof Epiphanius keine kirchliche Gemeinschaft mehr mit ihm unterhalten. Auch der kaiserliche Hof und viele einflussreiche Personen der Hauptstadt ergriffen Partei gegen den heiligen Patriarchen, ja selbst Geistliche und Mönche seines eigenen Bisthumes stellten sich auf die Seite seiner Feinde. Viele von diesen lebten nun in der Hauptstadt und somit in der Nähe des Bischofes und kannten auch diesen genau, wie Cyrillus irrthümlich meinte; wenn nun sogar diese gegen ihren Hirten auftraten, konnte es dann nicht in den Augen des heil. Cyrillus den Anschein haben, dass Theophilus wirklich Recht habe? Noch mehr, die Synode

1) Darunter der hochangesehene Acacius von Beröa.

„ἐπι ὄρυν“ ist versammelt; der schlaue Aegypter führt nicht einmal den Vorsitz; er will nicht der erste sein, der einen Stein auf den Angeklagten wirft; dieser wird vorgeladen; er erscheint nicht; unzählige Beschuldigungen werden gegen ihn selbst von seinen eigenen Geistlichen vorgebracht; sogar eine Majestätsbeleidigung wird constatirt; Johannes Chrysostomus wird nun einstimmig abgesetzt, und das Urtheil vom Kaiser bestätigt. Wiederum versammelt sich nach kurzer Zeit eine zweite Synode gegen ihn. Die Zahl seiner Gegner ist jetzt noch grösser. Zum zweiten Male kann man ihm eine Majestätsbeleidigung zum Vorwurfe machen. Doch nicht dies allein; unter andern Anklagen betonen die Richter nur Eines, das zu seiner nochmaligen Absetzung vollständig genüge — nämlich die Verletzung des vierten und zwölften Canons der antiochenischen Kirchenversammlung vom Jahre 341. Mit Rücksicht darauf wird er excommunicirt und der Kaiser verbannt ihn.

Wenn wir diesen ganzen Hergang zusammenfassen, können wir es dann wohl dem heil. Cyrillus so schwer anrechnen, wenn er die beiden Synoden für legitim hielt, und das Urtheil derselben für zu Recht bestehend?

Er kannte den heil. Chrysostomus nicht persönlich; können wir es ihm daher so sehr verargen, wenn er den Schein für Wahrheit nahm, wenn er den Gegner seines Oheims für streitsüchtig, stolz und unbeugsam hielt, für einen Menschen, der sich weder um die Majestät des Kaisers, noch um das Urtheil der Synode, noch um das Gesetz der Kirche kümmere, und sogar gegen Gott ungehorsam sei. So und nicht anders wurde ihm ja Johannes Chrysostomus unzählige Male geschildert[1]). Auch lebte Cyrillus in dem Irrthume, dass die Partei, welche nun dem Verstorbenen kirchliche Ehren erweisen wollte, nur gering sei, dass viele aus ihnen nur durch Gewalt-

1) Siehe seinen oben angeführten Brief an den Bischof Atticus von Constantinopel.

acte, durch Intriguen, durch List und Ränke bewogen wurden, den Namen desselben in die Diptychen der Kirche einzutragen, dass im Gegentheile die überwiegend grosse Mehrheit der Bischöfe auch jetzt noch über den Excommunicirten gerade so urtheile, wie damals die Synode an der Eiche. Er hielt es darum nicht nur für keinen Gewinn dem Ansinnen des Atticus nachzugeben, sondern geradezu für einen grossen Nachtheil, da auf solche Weise viele Diöcesen der Kirche entfremdet wurden. So hielt er demnach die Aufnahme des Heiligen für einen immerwährenden Zankapfel, für einen Untergang kirchlicher Disciplin, für eine Missachtung kirchlicher Gesetze. Somit müssen wir den letzten Worten seines Briefes an Atticus unbedingten Glauben schenken, wo er uns versichert, dass nicht Rachsucht und Grausamkeit, sondern vielmehr ein heiliges Pflichtgefühl für die Kirche die Ursache und der Erklärungsgrund für sein Benehmen sei, dass er mit dem Verstorbenen Mitleid habe, dass er aber in Anbetracht des kirchlichen Friedens nicht anders handeln könne[1]).

Nimmt aber auch der Engel der Finsterniss nicht selten die Gestalt eines Engels des Lichtes an, und die Lüge den Schein der Wahrheit: so schlägt doch immer die segensreiche Stunde, in welcher man das Irrlicht als solches erkennt. Dies war auch bei Cyrillus der Fall. Auch er erkannte seinen Irrthum. Namentlich war es der unerschrockene Abt Isidor von Pelusium, der seinen Einfluss aufbot, um den heiligen Bischof von Alexandrien durch Vorstellungen und Briefe[2]) eines Besseren zu belehren. Die Folge davon war, dass er seinen Fehler einsah und ihn auf's tiefste bereute. Er änderte jetzt seine Anschauungen über den Heiligen, und seine

1) Siehe Cyrill's Brief an Atticus.

2) S. Isidor v. Pelusium, lib. I. ep. 370.

frühere Feindseligkeit machte einer aufrichtigen Bewunderung und Verehrung Platz, so dass er später auf der allgemeinen Kirchenversammlung von Ephesus unter den Namen heiliger Bischöfe und Kirchenväter auch den des Johannes Chrysostomus aufzählte.

Cyrillus war sich ferner wohl bewusst, welch' ein grosses Unrecht er dem Heiligen zugefügt habe. Darum beeilte er sich auch, wie uns Nicephorus [1]) erzählt, eine Synode einzuberufen, um hier öffentlich und vor aller Augen seinen Irrthum zu bekennen, und das Unrecht gegen den Verstorbenen wieder dadurch gut zu machen, dass er dessen Namen in die heiligen Bücher der alexandrinischen Kirchenprovinz eintragen liess. Dies geschah um das Jahr 418.

V.

Der Kampf des heiligen Cyrillus für das Dogma der Incarnation.

a. Die Schritte des heiligen Cyrillus vor dem Concile von Ephesus [2]).

1. Entstehung des dogmatischen Streites [3]).

Kaum hatten sich die Stürme gelegt, welche durch die arianischen Streitigkeiten heraufbeschworen wurden, als die Kirche durch neue Kämpfe erschüttert ward, welche aber

1) Kirchengesch. XIV. 28.

2) Es ist keineswegs unsere Absicht hier eine historische Darstellung der ephesinischen Synode zu liefern. Diese Aufgabe hat bereits Hefele in gründlicher Weise gelöst. Unser Ziel ist, die Stellung Cyrill's zur Synode zu kennzeichnen und somit das Bild derselben nur insoweit zu entrollen, als es für die Beurtheilung des alexandrinischen Bischofes nothwendig erscheint.

3) S. Tillemont, mémoires, XIV. S. Cyrille, art. 7. — Card. Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte. Herder, 1876 u. 2. Aufl. 1880. I. Bd. II. Per. 126 ff. — Hefele, Conciliengeschichte, Freiburg, 1. Aufl. 1856. 7 Bde. 2. Aufl. 1875. S. II. Bd. §. 129. S. 157.

dessenungeachtet nicht ohne heilsame Frucht blieben, indem sie die orthodoxe Kirchenlehre in ein helleres Licht stellten. Sowie die arianischen Anschauungen ihren Ausgangspunct aus der antiochenischen Schule nahmen — indem die ersten Führer der Arianer, Eusebius von Nicomedien und Eusebius von Cäsarea sich auf den antiochenischen Priester Lucian beriefen — so brachte auch die rationalistische Geistesrichtung, welche in der berühmten Metropole Syriens sich vorfand, eine neue Irrlehre hervor, als deren Verfechter Nestorius auftrat.

Aus Germanicia in Syrien gebürtig gehörte er der Schule des Theodor von Mopsuestia an. Er wurde Priester in Antiochien. Er hatte sich bald einen Ruf als trefflicher Prediger [1]) gegründet und wurde im Jahre 428 zum Patriarchen von Constantinopel erwählt [2]). Anfangs wurde er zwar von manchen, selbst vom Papste Cölestin I., gelobt [3]), doch zu früh; denn bald zeigte er einen unheiligen und ungestümen Eifer gegen die Häretiker, welcher bei allen ruhig Denkenden Missfallen erregte. Diese Bedenken zeigten sich in der That nur zu bald als vollkommen gerechtfertigt. Während nämlich der von Eigendünkel erfüllte Bischof in seinem masslosen Ungestüm die Arianer und Apollinaristen verfolgte, liess er sich selbst durch das Irrlicht der Häresie verführen, und beschwor einen Kampf herauf, welcher lange Zeit hindurch die Kirche erschütterte und noch überdiess den Keim zu neuen unglückseligen Streitigkeiten in sich trug. Gegensätze berühren sich. Einer ruft den anderen hervor. Sowie die einander entgegengesetzten Lehren des Sabellius und des Paulus von Samosata

1) Cyrillus sagt von ihm: Es wurde Nestorius gewählt als ein ausgezeichneter Verkünder der apostolischen und evangelischen Lehre, als einer, der es versteht, den religiösen Sinn zu nähren. S. Cyr. ep. ad Theodos. Mansi, V. 236. Auch Socrates, hist. eccl. VII. 29. lobt sein oratorisches Talent. Vgl. auch Neander, II. 3. 951. ff.

2) Seine Ordination fiel auf den 10. April 428.

3) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 8.

die Kirche im dritten Jahrhunderte beunruhigten: so bekämpften sich im fünften Jahrhunderte gegenseitig die Häresien des Nestorius und Eutyches.

Cyrillus von Alexandrien äussert sich in seinem apologetischen Schreiben [1]) an den Kaiser Theodosius II. über Nestorius in folgender Weise: »Er wurde als ein Lamm erwählt, jedoch als ein Wolf befunden; man hielt ihn für aufrichtig und getreu, er zeigte aber das Gegentheil; für einen fruchtbaren Weinberg, er brachte jedoch nur Dornen; für einen fleissigen Landmann, er stellte aber dem Felde nach; für einen guten Hirten, und er glich einem reissenden Thiere.« Aehnlich spricht auch Vincenz von Lerin.

Arianismus und Apollinarismus — das waren die Scylla und die Charybdis, die zwei Gefahr bringenden Klippen des Irrthumes, zwischen welchen das Schifflein der Kirche im vierten Jahrhunderte seinen Lauf nahm. Unter dem Beistande des heiligen Geistes erhob sich zweimal die Kirche als die unfehlbare Lehrmeisterin, das eine Mal zu Nicäa 325, dann zu Constantinopel 381. Dort verwirft sie den Arianismus, hier neben anderen Irrthümern den Apollinarismus. Dort vertheidigt sie die Gottheit Christi, hier aber seine wahre Menschheit.

Es enstand nun naturgemäss die weitere Frage, wie denn diese Verbindung zwischen Gottheit und Menschheit in Christus zu denken sei. Auch in der Beantwortung dieser Frage offenbaren sich wiederum zwei Gegensätze, zwischen welchen die kirchliche Lehre in der Mitte steht. Nestorius nahm zwei Personen an, eine göttliche und eine menschliche, die nur in einer habituellen (σχετικη) Verbindung mit einander stehen. Eutyches fiel in den entgegengesetzten Irrthum. Er behauptete zwar die Einheit der Person, blieb aber dabei keines-

1) S. Mansi, V. 236.

wegs stehen, sondern forderte auch noch die Einheit der Natur und somit ein Verschmelzen beider Naturen in eine einzige.

Zwischen diesen beiden einander feindlich gegenüberstehenden Irrlehren hält das katholische Dogma die Einheit der Person und die Zweiheit der Naturen aufrecht, welche ἀσυγχυτως, ἀτρεπτως, ἀδιαιρετως, ἀχωριστως mit einander verbunden sind [1]).

Nestorius hatte sich in die oben angeführte Ansicht über die Verbindung der göttlichen und menschlichen Natur des Erlösers schon in Antiochien hineingelebt. Die rationalistische Gedankenrichtung innerhalb der antiochenischen Schule hatte diese Anschauungen deshalb angebahnt und lieb gewonnen, weil sie dadurch das Uebernatürliche und Geheimnissvolle an Christus in ihrer Weise leichter erklären und den Apollinarismus am kräftigsten bekämpfen konnte. Man hielt den Erlöser einfach für einen von Gott in besonderer Weise erfüllten Menschen. Daher kam es auch, dass Nestorius in Constantinopel, als er seine Ideen vor die Oeffentlichkeit brachte, von Vielen geradezu des Einverständnisses mit Paulus von Samosata beschuldigt wurde [2]). So berichtet uns wenigstens Sokrates [3]).

Die erste Gelegenheit [4]), welche den Patriarchen von Constantinopel bewog, seine Ansichten öffentlich kund zu

---

1) Wie das allgemeine Concil von Chalcedon erklärte. S. Mansi, VII. 111—118.

2) S. Διαμαρτυρια προτεθεισα ἐν δημοσιῳ παρα των κληρικων etc. apud Mansi, IV. 1008—12.

3) Hist. eccles. VII. 32.

4) Freilich behauptet Nestorius in einem Briefe an Johannes von Jerusalem, er habe den Streit über den Titel »Gottesgebärerin« in der Kaiserstadt schon vorgefunden; er habe darum nur vermittelnd eingreifen und den Ausdruck »Christusgebärerin« vorschlagen wollen. Diese Behauptung scheint jedoch nicht auf Wahrheit zu beruhen und von Nestorius bloss erfunden zu sein, um von sich den Schein zu entfernen, als sei er selbst der Urheber der Zwietracht.

geben, war eine Predigt [1]), welche der antiochenische Priester Anastasius [2]), ein Freund des Nestorius, hielt. Diese Predigt bekämpfte die althergebrachte Redeweise, nach welcher man die heilige Jungfrau mit dem Namen »Gottesgebärerin« bezeichnete. Es ist leicht begreiflich, dass diese Invective, welche nicht nur den Sprachgebrauch, sondern vielmehr den Glauben selbst zum Gegenstande hatte, unter den Anwesenden eine grosse Aufregung hervorrief. Der Unwille, der sich nun allgemein gegen Anastasius geltend machte, war für Nestorius ein erwünschter Anlass seinen Freund in Schutz zu nehmen. Zu diesem Zwecke hielt er mehrere Predigten, welche uns noch theilweise bei Marius Mercator, der sie ins Lateinische übersetzte, erhalten sind. Aus denselben lernen wir seine häretischen Ansichten kennen.

In der ersten dieser Predigten spricht er über die Bezeichnung »Gottesgebärerin« und sagt: »Hat denn Gott eine Mutter? Dann ist ja auch das Heidenthum zu entschuldigen, welches von Müttern der Götter spricht; Paulus ist aber dann ein Lügner, indem er von der Gottheit Christi sagt, sie sei ohne Vater und ohne Mutter und ohne Genealogie. Nein, Maria hat Gott nicht geboren, ... das Geschöpf hat den Schöpfer nicht geboren, sondern den Menschen, welcher das Instrument der Gottheit ist; der heilige Geist hat nicht den Logos erschaffen, sondern er hat für ihn aus der Jungfrau nur einen Tempel gebildet, den er bewohnen

1) S. Socrates, hist. eccl. VII. 32. — Euagrius, hist. eccl. I. 2. — Baron. annal. ad a. 428. n. 30.

2) Aus dem Briefe Cyrill's an den Papst Cœlestin (Mansi, IV. 1014) entnehmen wir jedoch, dass ein Bischof — Namens Dorotheus — der damals in der Hauptstadt anwesend war, den ersten Anstoss zur Controverse gab, indem er öffentlich in der Kirche in Gegenwart des Nestorius erklärte: „Εἰ τις θεοτοκον εἰναι λεγει την Μαριαν, οὐτος ἀναθεμα ἐστω.“ Auf diese Worte hin sei dann ein grosser Aufruhr unter dem Volke entstanden. — Siehe auch Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 20.

sollte; . . . . . dieses Kleid, dessen er (Logos) sich bedient, ehre ich wegen desjenigen, der darin verborgen und davon untrennbar ist . . . . . Derjenige, der im Leibe Mariens gestaltet wurde, war nicht Gott, sondern Gott hat ihn angenommen, und wegen des Annehmenden wird auch der Angenommene Gott genannt [1]).«

Aus den Bezeichnungen, welche Nestorius für die Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christus wählte, sehen wir, dass er bloss an eine habituelle, moralische und somit keineswegs hypostatische Einheit in Christus dachte. Für ihn war der Mensch Jesus bloss das Werkzeug, dessen sich der Logos bediente, bloss der Tempel, in welchem dieser wohnte, bloss das Kleid, welches dieser nehmen musste. Es bestand hier somit keine wirkliche, hypostatische Vereinigung, keine ἑνωσις, ein Ausdruck, welchen Nestorius absichtlich vermeidet, um anstatt dessen das Wort συναφεια zu gebrauchen, welches immer nur ein moralisches Zusammentreten der Dinge bezeichnet, so dass sie das bleiben, was sie sind [2]). War aber der Mensch Jesus bloss ein Werkzeug, ein Tempel, ein Kleid des Logos, dann war auch die Verehrung keine absolute, sondern nur eine relative. Demnach fordert auch Nestorius eine zweifache Anbetung, eine (absolute) für den Logos, die andere (relative) für den Menschen Jesus, der ja auch neben und mit jenem vermöge der Vereinigung Anbetung verdient, sowie etwa das Kleid deshalb verehrt wird, weil der Träger desselben verehrungswürdig ist. Bestand ferner nach der Lehre des Patriarchen von Constantinopel keine hypostatische, sondern nur eine moralische Einheit in Christus, so kann auch die communicatio idiomatum keinen Platz mehr finden, und Maria war dann auch nicht „θεοτοκος", weil ja durch sie

1) S. auch Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 17.

2) S. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869. S. 419.

nur das Werkzeug, der Tempel, das Kleid, dessen sich Gott bediente, bereitet ward. Sie war somit nur „ἀνθρωποτοκος“ oder höchstens „χριστοτοκος“ [1]).

Wir sehen daraus, dass die Opposition gegen das Wort »Gottesgebärerin«, welches der Ausgangspunct der ganzen Controverse war, nur eine nothwendige Consequenz jener rationalistischen Anschauungen war, welche sich innerhalb der antiochenischen Schule schon seit langer Zeit vorfanden.

Es entstand nun gegen Nestorius zunächst in der Hauptstadt ein heftiger Kampf, an welchem sich nicht nur Geistliche und Mönche, sondern auch Laien, darunter Eusebius [2]) — wahrscheinlich derselbe, der später Bischof von Doryläum wurde — betheiligten. Auch Proclus [3]), der bereits die Bischofsweihe für Cyzicus erhalten hatte, sich aber noch in Constantinopel aufhielt, trat zu Ehren der heiligen Jungfrau in die Schranken und hielt in Gegenwart des Patriarchen wahrscheinlich am Feste Mariä-Verkündigung im Jahre 429 eine Predigt [4]) über die kirchliche Lehre von der Incarnation und über den Ausdruck: Gottesgebärerin.

Nestorius eröffnete hierauf in mehreren homiletischen Vorträgen eine Polemik gegen Proclus, wobei er jedoch nicht selten Luftstreiche macht, indem er bisweilen Ansichten bekämpft, welche gar nicht aufgestellt, und Sätze beweist, die von niemandem bezweifelt worden waren.

Mit vollem Rechte und in vollem Einklange mit der orthodoxen Kirchenlehre vertheidigt er dabei die Dualität und Integrität der beiden Naturen in Christus, und will dadurch zeigen, dass er gegen die Arianer und Apollinaristen mit der

1) Wohl aber liess sich Nestorius herbei, der heiligen Jungfrau den Titel „θεοδοχος“ zu geben, insoferne als sie nämlich den Logos in sich aufnahm.

2) Bei Mansi, IV. 1007—12.

3) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 21. u. 22.

4) Bei Mansi, IV. 577—588.

Kirche gehe. So oft ihm aber der Begriff Θεοτοκος in den Mund kömmt, kämpft er entweder gegen ein Phantom, indem er diesem Begriffe einen ganz verkehrten, unrichtigen und häretischen Sinn [1]) unterlegt, oder er benützt diese Gelegenheit, um seinen falschen Anschauungen Ausdruck zu verleihen.

Sowie die Sturmfluth, welche an irgend einem Orte entsteht, nach allen Richtungen hin von Küste zu Küste in die weiteste Ferne ihren Wellenschlag sendet: so war es auch mit jener geistigen Bewegung, welche durch die Irrthümer des Nestorius hervorgerufen immer mehr und mehr sich verbreitete, bis sie endlich selbst bis nach Afrika gedrungen war.

War es im vierten Jahrhunderte der grosse Athanasius von Alexandrien, der von Gott erweckt worden war, um den geistigen [2]) Riesenkampf gegen den Arianismus zu kämpfen: so war es jetzt wiederum ein Alexandriner, der heilige Cyrillus, dem die Rolle zufiel, das verführerische Irrlicht der neu auftauchenden Häresie auszulöschen.

2. Bemühungen Cyrill's den Streit friedlich beizulegen [3]).

Da, wie bereits erwähnt, in Constantinopel grosse Unruhen in Folge der Irrlehre entstanden, und viele — namentlich Geistliche und Mönche — geneigt waren die Kirchengemeinschaft mit ihrem Bischofe aufzuheben, ja theilweise dies auch

---

1) Als ob nämlich seine Gegner den Begriff Θεοτοκος so aufgefasst hätten, dass Maria die Gottheit, die göttliche Natur Christi, für sich allein betrachtet, geboren habe.

2) Dieser geistige Kampf wurde freilich nicht immer mit geistigen Waffen, sondern nicht selten von Seite der Gegner mit Kerker und Exil geführt. Man denke nur an den heiligen Athanasius, welcher mehrere Male mit Verbannung bestraft wurde. Es ist dies ein Beispiel aus vielen.

3) S. Card. Hergenröther, Kirchengesch. I. Bd. 2. Periode, 130. ff. — Hefele, Conciliengeschichte II. §. 129. — Fessler, institutiones patrolog., Oenip. 1851, II. 498. sqq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 22. sqq. — Neander, l. c. II. 3. 966. ff.

wirklich thaten [1]), so fand sich der heilige Patriarch von Alexandrien, Cyrillus, veranlasst, gegen diese immer weiter um sich greifende [2]) Krankheit des Irrthumes einzuschreiten und die nöthigen Vorsichtsmassregeln zur Heilung derselben zu treffen.

Nicht voreilige Leidenschaftlichkeit, auch nicht ererbte Feindseligkeit [3]) ist es gewesen, was den heiligen Bischof dazu bestimmte gegen Nestorius aufzutreten. Der Grund hievon lag vielmehr in seinem lobenswerthen Eifer für die Integrität des christlichen Glaubens. Für diesen stand er ein gleich seinem Vorgänger Athanasius, und opferte ihm sogar, wie wir sehen werden, seine Freiheit.

In seinem Briefe [4]) an den Papst Coelestin sagt er: »Es ist freilich weit angenehmer ein ruhiges Leben zu führen, und das Stillschweigen in diesen Dingen wäre allerdings ohne Gefahren; allein dies wäre sündhaft, da es sich ja um den wahren Glauben handelt, welcher verunstaltet wird und auf dem Spiele steht. In solchen Dingen fordert Gott Wachsamkeit von nns . . . . Bis jetzt habe ich allerdings geschwiegen und weder dir noch irgend einem andern Mitbruder über die Vorgänge in Constantinopel geschrieben, denn ich weiss nur zu gut, dass eine voreilige Schnelligkeit in solchen Dingen gewöhnlich Schaden bringt.«

In einem anderen Briefe [5]) sagt Cyrillus: »Ich liebe den

1) Darüber spricht Cyrillus namentlich in dem Briefe an den Papst Coelestin (apud Mansi, IV. 1014), in welchem er versichert, dass ein grosser Theil des Volkes mit Nestorius keine Gemeinschaft mehr haben wolle; desgleichen fast alle Klöster und deren Archimandriten, sowie auch die Senatoren.

2) S. epist. s. Cyrilli ad Acacium Ber. apud Mansi, IV. 1054 und epist. s. Cyrilli ad Coelest. R. P. ap. Mansi, IV. 1014.

3) Wie von mancher übelwollenden Seite behauptet wird.

4) S. Mansi, IV. 1011.

5) Er ist überschrieben: „προς τινα ζηλωτην περι Νεστοριου.“ Mansi, IV. 1001.

Frieden, und hasse nichts mehr als Zank und Streit. Ich liebe alle, und könnte ich die Krankheit eines Bruders durch den Verlust all' meiner Habe und meines Vermögens heilen, so würde ich gerne dazu bereit sein; denn nichts schätze ich höher, als die Eintracht . . . . Hier aber handelt es sich um den Glauben und um ein Aergerniss, welches alle Kirchen, so viel ihrer auch im römischen Reiche sind, genommen haben. Uns sind die göttlichen Geheimnisslehren anvertraut; was für ein Gegenmittel sollen wir nun anwenden?« Im weiteren Verlaufe gedenkt Cyrillus des göttlichen Gerichtes und der ewigen Strafe, welche seiner harren würde, wofern er in der Vertheidigung der rechten Lehre lau wäre, und ruft sich die Worte des Propheten Isaias [1]) ins Gedächtniss: »Mein Land hast du zu Grunde gerichtet und mein Volk getödtet.« »Ich will — so fährt er fort — jedes Unrecht, jede Schmach und jeden Schimpf ruhig ertragen und vergessen; nur soll der Glaube keinen Schaden leiden [2]). Ich bin von Liebe erfüllt gegen den von Gott so überaus geliebten (θεοφιλεστατον) Bischof Nestorius; niemand wird ihn mehr lieben als ich, und Gott ist mein Zeuge, dass ich es wünsche, er möge wieder bei allen in gutem Rufe stehen, und es sei nicht Wahrheit, sonder Lüge, was über ihn gesprochen wird. Wenn Christus uns befiehlt die Feinde zu lieben, warum sollten wir nicht unsern Freunden und Mitbrüdern Wohlwollen zeigen? Gleichwohl muss man aber zur Ehre Gottes die Wahrheit verkünden, denn die Schrift sagt: »Bis zum Tode kämpfe für die Wahrheit.«

Aus diesen Briefen erkennen wir deutlich die Motive, welche den heiligen Cyrillus bestimmten als Gegner Nestor's und als Kämpfer für die orthodoxe Lehre aufzutreten.

---

1) Is. 14, 9.

2) „Μονον σωζεσθω τα της πιστεως."

Er suchte zunächst den ganzen Streit auf eine friedliche Weise zu lösen. Es war ihm darum zu thun, die christliche Liebe gegen seinen Amtsbruder nicht zu verletzen, und so rücksichtsvoll als nur möglich gegen ihn vorzugehen. Er machte es sich darum zum Grundsatze, jede directe Polemik so lange als möglich zu vermeiden, damit keine Gehässigkeiten entstünden und das Band der Eintracht und brüderlichen Liebe nicht zerrissen werde.

Da Nestorius fortfuhr seinen Irrthum zu predigen, so eröffnete nun Cyrillus seinen indirecten Kampf für die kirchliche Orthodoxie, und widerlegte die Irrlehren, welche in den oben erwähnten Predigten des Nestorius enthalten waren. Dies that er zuerst in der Osterhomilie[1]) des Jahres 429, in welcher er den Neuerungen entgegentretend die Lehre der Kirche über die strittigen Puncte in's rechte Licht setzte, ohne jedoch des Namens[2]) seines Gegners Erwähnung zu thun. Namentlich begegnet er hierin jenem durchaus unbegründeten Vorwurfe, als ob die Rechtgläubigen die (allerdings falsche) Behauptung aufstellen würden: dass Maria die Gottheit geboren habe.

Nestorius war aber ebenfalls bemüht, seinen Ideen durch Schriften die möglichste Verbreitung[3]) zu verschaffen, und so kam es denn, dass viele einflussreiche Mönche Aegyptens diese Schriften lasen und in Gefahr schwebten, das Gift der Irrlehre einzusaugen. Es gelang auch dem Patriarchen von Constanti-

1) Wie wir noch an einer anderen Stelle sehen werden, hat Cyrillus als Patriarch von Alexandrien die Pflicht, jährlich die Zeit des Osterfestes zu berechnen und sie sodann allen Kirchen bekannt zu machen. Bei dieser Gelegenheit sendete er auch an seine Amtsbrüder eine Osterpredigt. Es geschah dies am Feste der Erscheinung des Herrn. Siehe Pagi not. ad Baron. a. 429. n. 13.

2) S. Baron. annal. ad a. 429. n. 26. sq.

3) S. Baron. annal. ad a. 429. n. 22. sqq.

nopel thatsächlich manche beschränkte und neuerungssüchtige Köpfe für seine Anschauungen zu gewinnen. Es entstanden daher Unruhen und Parteiungen in den ägyptischen Klöstern. Cyrillus erhielt Nachricht [1]) davon, und beeilte sich darum an jene Mönche einen Brief zu richten, um sie im rechten Glauben zu bestärken. Dieses Schreiben wurde bald nach Ostern 429 abgefasst.

3. Der Brief des heiligen Cyrillus an die Mönche Aegyptens.

Es sollte dieses Schreiben [2]) gewissermassen eine prophylaktische Arznei gegen das immer mehr um sich greifende Miasma des Irrthumes sein. Dieser Brief verfehlte auch in der That seinen Zweck nicht. Er wurde mit Begeisterung aufgenommen und häufig selbst in Constantinopel [3]), wohin ebenfalls viele Exemplare desselben gebracht wurden, gelesen, so dass durch denselben viele schwankende im Glauben befestigt und viele, welche bereits der Irrlehre huldigten, wieder bekehrt wurden. In Folge dessen erhielt Cyrillus von den Hofbeamten, die in der Kaiserstadt lebten, zahlreiche Dankschreiben [4]).

Die Gedanken, welche Cyrillus in diesem Briefe aussprach, sind etwa folgende:

---

1) S. epist. s. Cyrilli ad Coelest., Mansi, IV. 1013, wo er sagt: „δεδοικως μη ριζωθη τα της νοσου εν ταις των απλουστερων ψυχαις, εγραψα τοις κατα την Αιγυπτον μοναστηριοις καθολικην επιστολην, βεβαιων αυτους εις πιστιν ὀρθην."

2) S. ep. s. Cyrilli ad monachos Aegypti apud Mansi, IV. 587—618. — Pagi ad Baron. ad a. 429. n. 20. — Hefele, Conciliengeschichte II. §. 129. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 27.

3) S. ep. s. Cyrilli ad Nestor. apud Mansi, IV. 884. In derselben heisst es: „ . . . . ὁτι την προς μοναστας ἁγιους γενομενην επιστολην περιφερουσι τινες των απο της Αλεξανδρειας . . . ."

4) S. ep. s. Cyrilli ad Coelest. R. P. apud Mansi, IV. 1013, wo er sagt: „ . . . . και ωφελενται μεν αναγνοντες πανυ πολλα ωστε και γεγραφασιν ευχαριστουντες πλειστοι των εν τελει."

In den beiden ersten Capiteln, welche die Einleitung enthalten, spricht er nur im allgemeinen von den Pflichten, welche den Mönchen obliegen, insoferne dieselben immer mehr nach ethischer Vollkommenheit zu streben bemüht sein sollen. Während diese in der Einleitung enthaltenen sittlichen Vorschriften, welche der heilige Bischof in väterlicher Liebe und Fürsorge ertheilt, mehr allgemeiner Natur sind, spricht er nun im Folgenden besonders von der Nothwendigkeit der Bewahrung und Reinhaltung des Glaubens. Im dritten Capitel thut er des Gerüchtes Erwähnung, welches zu seinen Ohren gekommen sei und welchem zufolge Streitigkeiten unter ihnen (den Mönchen) über das Wort »Gottesgebärerin« entstanden seien. »Es wäre weit besser — sagt er — über derartige erhabene Geheimnisse, welche die Fassungskraft des Menschen übersteigen und die wir somit nur wie in einem Spiegel und Räthsel erfassen können, gar nicht zu streiten [1]). Leider hat das Gift des Streites schon manchen geschadet. Es ist daher nothwendig den Irrthum zu fliehen und die apostolische Lehre gleichsam wie eine kostbare Perle zu bewahren.«

Cyrillus macht hiebei, wie wir schon oben bemerkt haben, nicht im Entferntesten eine Erwähnung des Nestorius. Er will eben nicht gegen die Person, sondern gegen die Sache, gegen den Irrthum seine Polemik richten, um auf die rücksichtsvollste Weise den Irrenden zur Erkenntniss zu führen.

In dem folgenden Capitel [2]) des in Rede stehenden Briefes beschäftigt sich der Verfasser damit, die Correctheit des Wortes „θεοτοκος“ zu beweisen. »Jesus Christus — sagt er — ist Gott, und darum wird auch Maria mit Recht Gottesgebärerin genannt, weil sie ihn geboren. Diesen Glauben haben uns

1) S. cap. III. — 2) Cap. IV.

die Schüler des Herrn gelehrt, wenn sie auch gleichwohl diesen Ausdruck nicht gebrauchen. Das Nämliche lehrten auch die heiligen Väter.« Namentlich ist es der heil. Athanasius, dessen an dieser sowie auch an vielen anderen Stellen der Schriften des heil. Cyrillus in überaus lobender Weise Erwähnung geschieht. Hier erinnert Cyrillus an das Werk seines Vorgängers über die heiligste Dreieinigkeit, in welchem Maria mehr als ein Mal mit dem Namen »Gottesgebärerin« bezeichnet wird. Hierauf folgen Citate aus dem genannten Kirchenvater.

Mit dem fünften Capitel beginnt ein neuer Abschnitt des Briefes. Der heilige Verfasser beschäftigt sich nämlich jetzt mit der ökumenischen Synode von Nicaea, auf welcher der heil. Athanasius seine Lehre über die Gottheit des Erlösers und die Würde Mariens als »Gottesmutter« darstellte, welch' letzterer Ausdruck in der That von den Vätern des Conciles gebilligt wurde. Ja, aus dem nicänischen Glaubensbekenntnisse — es wird dasselbe im sechsten Capitel angeführt — gehe klar die Correctheit jenes Ausdruckes hervor.

Das siebente und achte Capitel enthält sodann eine Polemik gegen die Arianer, gegen welche die Gottheit des Erlösers mit Rücksichtnahme auf das genannte Symbolum vertheidigt wird.

Im neunten Abschnitte bereitet sich nun Cyrillus den Weg zur Bekämpfung der nestorianischen Irrlehre. Zu diesem Zwecke reflectirt er auf den Ausspruch der heiligen Schrift: »Das Wort ist Fleisch geworden«, und beweist, dass die Väter von Nicäa mit vollem Rechte nur Einen Sohn Gottes und Herrn Jesus Christus anerkennen, der für uns vom Himmel hernieder stieg und durch die Annahme des Fleisches Mensch wurde, um für uns zu leiden und zu sterben.

In den zwei folgenden Capiteln (im zehnten und elften) bringt der Verfasser den in den damaligen Controversen unzählige Male vorkommenden Ausdruck „χριστοτοκος“ zur Sprache, welchen Nestorius, wie bereits erwähnt wurde, für θεοτοκος substituiren zu müssen glaubte. Cyrillus zeigt das Unpassende jenes neuen Wortes, indem er darauf hinweist, dass ja nicht nur der Emmanuel, d. i. der Erlöser, Christus, d. i. ein Gesalbter, genannt werden kann; sondern vielmehr alle Menschen, welche durch die Gnade des heiligen Geistes gesalbt (Christi, Χριστοι) sind. So sagt z. B. die heilige Schrift[1]): »Berühret nicht meine Gesalbten und lästert nicht meine Propheten.« Hier werden die Propheten Christi genannt. David nennt den König Saul »christum Domini[2]).« Habakuk[3]) sagt: »Dein Ausgang dient deinem Volke zum Heile und deinen Gesalbten zur Rettung.« Und Johannes sagt: »Auch ihr habt eine Salbung[4]).« Die Bezeichnung Christus, der Gesalbte, kommt somit nicht dem Erlöser allein zu, sondern allen jenen, welche die Gnade des heiligen Geistes besitzen. Würden wir daher wohl über Maria etwas Ausserordentliches sagen, wenn wir sie χριστοτοκος nennen? Kann nicht vielmehr jede christliche Mutter χριστοτοκος genannt werden, weil sie ja doch die Mutter eines durch den heiligen Geist Gesalbten ist?

Was wird also für ein Unterschied (cap. 11.) bestehen zwischen Emmanuel, dem Gesalbten, und andern Christen (= Gesalbten)? Der Unterschied besteht darin, dass der Emmanuel nicht nur ein Christus — ein Gesalbter —, sondern auch zugleich der wahre Gott ist. Während demnach die christlichen Mütter allerdings auch χριστοτοκοι genannt werden können, so ist doch Maria allein nicht nur χριστοτοκος, sondern auch θεοτοκος, da sie nicht einen blossen

1) Ps. 104. — 2) 1. Reg. 16. — 3) 3, 13. — 4) 1. Joa. 2,

Menschen, sondern vielmehr das incarnirte Wort Gottes gebar.

Nachdem nun der heilige Lehrer durch eine ebenso lichtvolle als schlagende Beweisführung das Wort »Christusgebärerin« als eine ungenügende und darum unstatthafte Bezeichnung refüsirte, verwirft er nun im

zwölften Capitel die schon oben erwähnte falsche Auffassung des katholischen Dogmas und des Begriffes θεοτοκος. Es ging eben damals gerade so zu wie in späteren Zeiten[1]). Der christliche Glaubenssatz wurde verunstaltet und sodann gegen die Carricatur wacker zu Felde gezogen. „Θεοτητος μητηρ γεγονεν ἡ παρθενος;" »Ist etwa Maria die Mutter der Gottheit? Keineswegs. Wir halten es im Gegentheile für ganz unzweifelhaft, dass das lebende Wort Gottes vom Vater gezeugt sei, dass seine Wesenheit von Ewigkeit her sei und dass es erst in der Zeit Fleisch angenommen habe.«

Nun bringt Cyrillus zwei Beweisgründe ad hominem für die Correctheit seiner Behauptung. Er sagt: Das Geheimniss der Incarnation hat eine Aehnlichkeit mit der Geburt des Menschen. Wie von der Mutter das Kind in seiner Totalität, also nicht nur der Leib, sondern auch seine Seele geboren wird, obgleich allerdings die Seele an und für sich nicht geboren werden kann, so ist dies auch der Fall in Betreff der Geburt des incarnirten Wortes. Ist auch die Seele ihrer Natur nach vom Leibe verschieden, so wird sie dennoch im Menschen als mit dem Leibe eine Einheit bildend betrachtet, und niemand wird eine Mutter eine »Leibgebärerin« (σαρκοτοκος) nennen, sondern man sagt vielmehr: sie habe ein lebendes Wesen, einen Menschen geboren. Eben-

1) Erinnern wir uns z. B. an die vielen Missdeutungen, welchen heutzutage der Begriff der »Infallibilität des Papstes« ausgesetzt ist.

so wird aber auch Maria mit vollem Rechte Θεοτοκος genannt. Oder, wenn jemand stirbt, sagt man etwa dann: es sei sein Körper gestorben? Durchaus nicht. Man sagt vielmehr: es sei ein Mensch gestorben, obgleich alle Welt überzeugt ist, dass nur der Körper und nicht die Seele stirbt [1]). — »Diese Vorgänge werden eben nicht dem einen der beiden Theile des Menschen zugeschrieben, sondern vielmehr dem ganzen Menschen, der Person. Denn bleiben auch allerdings beide Theile der Natur nach verschieden, so bilden sie doch zusammen eine wirkliche Einheit, in Folge welcher sie das ihnen Eigenthümliche einander mittheilen [2]).«

Mit diesen Schlussworten des zwölften Capitels begründet Cyrillus die Richtigkeit der Lehre von der *communicatio idiomatum.*

Hat nun der beredte Apologet der heiligen Gottesmutter die hohe Würde derselben auf Grund der Analogie bewiesen, welche zwischen der Geburt des incarnirten Logos und der eines Menschen besteht, so sucht er nun hiefür einen neuen Beweis und appellirt zu diesem Zwecke (im dreizehnten Capitel) an die Auctorität des Völkerapostels, welcher in seinem Philipperbriefe schreibt: »Da er in der Gestalt Gottes war, so entäusserte er sich selbst . . . . .« Derjenige, welcher den Einen Christus in zwei (Personen), in einen Menschen und in den Logos, zerreisst, wie kann dieser von einer Selbstentäusserung des Sohnes Gottes sprechen? Das ist ja doch keine Verdemüthigung, wenn ein Mensch nach Menschenart von einem Weibe geboren wird. — Aber vielleicht

---

1) S. cap. 24. Dies ist der zweite hierher gehörige Analogiebeweis, dessen wir schon an dieser Stelle Erwähnung thun, obgleich er im Briefe Cyrill's erst an einer späteren Stelle vorkommt.

2) „ . . . . μενοντος μεν ἑκατερου τουϑ', ὁπερ ἐστι, συνδεδραμηκοτων δε ὡσπερ εἰς ἑνοτητα φυσικην, και οἱον ἀνακιρναντων ἀλληλοιν, ὁπερ ἀν ὡς ἰδιον ἑκατερῳ προσῃ."

besteht diese Selbstentäusserung darin, dass das ewige Wort sich dazu herabliess in einem Menschen zu wohnen? (Vierzehntes Capitel.) Doch auch das geht nicht an; denn das blosse Wohnen des Logos in einem Menschen wie in einem Tempel kann keineswegs eine derartige Verdemüthigung begründen, weil der Herr sagt: »Wenn mich jemand liebt, so wird er mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und bei ihm wohnen [1]).« Niemand kann dieses Wohnen Gottes in der Seele des Gerechten als eine Erniedrigung Gottes ansehen. Ferner müssen wir ja dann auch von einer Incarnation des Vaters und des heiligen Geistes sprechen, die ja ebenfalls in uns wohnen. Auch diese beiden göttlichen Personen hätten dann Knechtsgestalt angenommen, und hätten sich selbst entäussert.

Im fünfzehnten und sechszehnten Capitel greift der heilige Bischof nochmals zurück auf den Ausdruck »Christus«.

Im siebenzehnten und achtzehnten Capitel präcisirt Cyrillus genauer den katholischen Lehrbegriff von der Menschwerdung des ewigen Wortes, um dadurch allen Missverständnissen und falschen Deutungen vorzubeugen. »Wir behaupten nicht, dass Gott die menschliche Natur Christi gezeugt habe, noch dass die göttliche Natur desselben aus Maria entsprossen sei, bevor sie sich mit der Menschheit verband. Wir sagen vielmehr, dass der Logos, der seiner Natur nach aus Gott ist, und der Mensch, der aus der heiligen Jungfrau geboren wurde, eine Einheit bilden, weshalb wir auch nur einen einzigen Herrn, Christus Jesus, anbeten. Diesem aber sprechen wir ungeachtet der Annahme des Fleisches die Gottheit nicht ab, und schliessen ihn keineswegs in die engen Grenzen der menschlichen Natur ein, wiewohl er uns ähnlich ist.«

---

1) Ap. Joa. 14.

Noch näher wird das katholische Dogma im achtzehnten Capitel definirt. Da heisst es [1]): »Der Emmanuel besteht aus zwei Dingen (Naturen), aus der Gottheit und Menschheit; es ist jedoch nur Ein Jesus, welcher zugleich der wahre und natürliche Sohn Gottes, also Gott und Mensch ist, aber nicht ein vergöttlichter Mensch, sowie etwa diejenigen, welche durch die Gnade Gottes der göttlichen Natur theilhaftig werden, sondern ein wahrer Gott, der aber die menschliche Gestalt annahm. Dies bezeugt auch Paulus mit den Worten: »»Als die Fülle der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn, gebildet aus dem Weibe und unter dem Gesetze, damit er jene, welche unter dem Gesetze standen, erlöste, so dass wir die Annahme an Kindesstelle erhielten.«« Wer soll also der sein, welcher unter dem Gesetze gesandt und aus dem Weibe geboren wurde, wenn nicht jener Einzige, der zwar als Gott über dem Gesetze stand, als Mensch hingegen demselben unterworfen war und seinen Brüdern in allem ähnlich wurde? . . . . . Weil es nun klar ist, dass einerseits das göttliche Wort keineswegs Christus genannt werden kann, wofern wir es an und für sich und in seiner Trennung vom Fleische betrachten, andererseits aber der Logos auch in seiner Verbindung mit dem Fleische Gott bleibt: so folgt daraus, dass die heilige Jungfrau mit vollem Rechte Gottesgebärerin von uns genannt wird.«

Auf diese klare und bündige Darstellung der katholischen Lehre folgt nun im neunzehnten, zwanzigsten und einundzwanzigsten Capitel eine Polemik gegen die Ausdrücke „ὀργανον θεου“ und „ἀνθρωπος θεοφορος“, welche in den nestorianischen Streitigkeiten eine grosse Rolle spielten. Der gelehrte

1) „ . . . . . ἐκ δυοιν μεν πραγματων ὁμολογουμενως, θεοτητος τε και ἀνθρωποτητος, ὁ Ἐμμανουηλ. πλην εἰς κυριος Ιησους Χριστος, εἰς τε και ἀληθως υἱος, Θεος τε ὁμου και ἀνθρωπος. οὐ θεοποιηθεις ἐν ἰσῳ τοις κατα χαριν, θεος δε μαλλον ἀληθινος ἐν ἀνθρωπειᾳ μορφῃ πεφηνως δι' ἡμας.“

Apologet citirt zunächst die Worte des Propheten Isaias: »Stärket die müden Hände und kräftigt die schwachen Kniee. Saget den Kleinmüthigen: Seid getrost und fürchtet nicht. Siehe, euer Gott bringt Rache und Vergeltung. Gott selber kommt und erlöst euch. Dann öffnen sich der Blinden Augen, der Tauben Ohren thun sich auf. Dann springt wie ein Hirsch der Lahme und die Zunge des Stummen löst sich [1]).« »Hier nennt der Prophet den Emmanuel einen Herrn und Gott, und nicht etwa bloss einen Menschen, der nur ein Träger Gottes (ἀνθρωπος θεοφορος) oder ein Werkzeug Gottes (ὀργανον) wäre. Er spricht von ihm wie von einem menschgewordenen Gotte, durch welchen die Augen der Blinden geöffnet, das Ohr des Tauben hörend, die Lahmen geheilt und der Stummen Zunge beredt wird . . . . . So trat aber Jesus auf, ausgerüstet mit göttlicher Macht und Herrlichkeit, so dass er zu dem Aussätzigen sprechen konnte: Ich will, dass du rein seiest. So rief er auch den verblichenen Sohn der Wittwe wieder in's Leben zurück.«

Einen weiteren Beweis (cap. 20.) dafür, dass Christus nicht bloss ein ὀργανον Gottes sei, entnimmt Cyrillus den Schriften des neuen Testamentes. Er beruft sich auf die Worte des grossen Vorläufers des Herrn, welcher den Erlöser nicht ein Werkzeug oder einen Träger Gottes nennt, sondern vielmehr den Herrn, also den incarnirten Gott. Johannes sprach nämlich: »Bereitet den Weg des Herrn, machet gerade seine Pfade.« Für wen soll nun der Weg gebahnt werden? Doch für Christus. — Kann uns ferner nicht auch das Zeugniss des heil. Paulus [2]) genügen, der da schreibt: »Was sollen wir also sagen? Wenn Gott für uns ist, wer ist dann gegen uns! Gott hat ja seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern gab

1) Is. 35.
2) Ep. ad Rom. 8.

ihn für uns alle dahin. Wie! hat er uns mit demselben nicht zugleich alles gegeben?« »Wie wird also derjenige, welcher aus der heiligen Jungfrau stammt, Gottes eigener Sohn genannt werden können? . . . . . Deshalb, weil man im Hinblicke auf die Vereinigung der Naturen bekennen muss, dass der Leib, welcher aus der heiligen Jungfrau geboren wurde, nicht etwa das Eigenthum irgend eines beliebigen uns ähnlichen Menschen ist, sondern vielmehr dem Logos angehört, welcher vom Vater gezeugt ist.«

»Wenn jemand behaupten wollte (cap. 21.), dass Christus nichts weiter als ein blosses Werkzeug Gottes war, der würde das wahre Wesen des Sohnes Gottes verkennen. Wenn irgend jemand z. B. einen Sohn hätte, welcher in der Kunst auf der Lyra zu spielen und zu singen bewandert wäre, würde der etwa seinen eigenen Sohn mit der Lyra und den anderen musikalischen Instrumenten in gleiche Linie stellen? Das wäre doch gewiss unvernünftig; denn die Lyra wird nur zum künstlerischen Gebrauche genommen, der Musiker hingegen hört nicht auf, der Sohn seines Vaters zu sein, wenn er auch kein Instrument hat. — Wenn man den aus dem Weibe Geborenen ein Werkzeug Gottes nennt, durch welches Wunder gewirkt werden sollen: so kann man mit dem nämlichen Rechte einen jeden heiligen Propheten, so namentlich den heil. Moses, ein Werkzeug Gottes nennen.« Nun führt Cyrillus die Wunder an, welche Moses durch die Allmacht Gottes wirkte.

Den letzten Gedanken führt Cyrillus in den zwei folgenden (zweiundzwanzigsten und dreiundzwanzigsten) Capiteln weiter aus, indem er auf den Unterschied hinweist, welcher zwischen Christus und Moses besteht. Er stützt sich zu diesem Zwecke auf die Auctorität des heil. Paulus, welcher an die Hebräer[1])

1) Cap. 3.

schreibt: »Darum heilige Brüder, Mitgenossen des himmlischen Berufes, sehet auf Jesum, den Gesandten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, welcher treu ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moses in dem ganzen Hause desselben. Denn um so grösserer Herrlichkeit ist jener würdig geachtet worden vor Moses, je grössere Ehre vor dem Hause dem gebührt, der es gebaut hat. Denn jedes Haus wird von irgend einem gebaut; der aber alles erschaffen hat, ist Gott. Und Moses war zwar treu in dem ganzen Hause desselben als Diener zur Bezeugung dessen, was verkündet werden sollte; Christus aber ist als Sohn in dem ihm eigenen Hause. Dies Haus aber sind wir.« Moses wird somit auf eine niedrigere Stufe gestellt als Christus, weil der Baumeister vorzüglicher als das Gebäude ist, und weil Christus der Sohn, Moses hingegen der Diener des Hauses genannt wird.

Im vierundzwanzigsten und fünfundzwanzigsten Capitel vergleicht Cyrillus den Tod des Erlösers mit dem unsrigen. Wir haben davon schon oben (S. 81.) gesprochen. Man redet nicht — sagt Cyrillus — von dem Tode des Körpers, sondern von dem des Menschen. In derselben Weise reden wir aber auch von dem Tode des Emmanuel. Der Logos war nämlich in dem von dem Weibe geborenen Körper wie in seinem Eigenthume; dieser aber musste zur bestimmten Zeit sterben, während die Gottheit keinen Schaden nehmen konnte; denn sie ist ja das Leben selbst und lebenspendend für alle Geschöpfe. Gleichwohl aber müssen wir dasjenige, was dem Fleische eigenthümlich ist (nämlich das Sterben), dem Logos selbst zuschreiben und sagen: er habe gelitten, er sei gestorben und habe durch sein Blut das Menschengeschlecht erlöst, sowie es der heilige Seher Isaias bekennt, indem er sagt: »Darum will ich ihm sehr Viele zum Antheil geben und er wird der Mächtigen Beute vertheilen; denn er hat sein Leben in den Tod gegeben, und ist unter die Uebelthäter gerechnet

worden. Er hat die Sünden Vieler getragen [1]).« Ist aber der Logos in seinem Fleische gestorben, so kehrte er wieder durch seine Gottheit zum Leben zurück.

Im letzten (siebenundzwanzigsten) Capitel betont Cyrillus nochmals die Einheit der Person Christi, sowie auch die darauf sich gründende Einheit der Anbetung [2]), und spricht mit hohem oratorischen Schwunge über die Bedeutung dieser kirchlichen Lehre für die gesammte Menschheit. Den Schluss des Briefes bildet eine Doxologie.

Wir haben uns bemüht so ausführlich als möglich den grossen Gedankenreichthum, sowie auch die vielen klaren und treffenden Beweise darzustellen, welche der alexandrinische Patriarch in seinem Hirtenschreiben an die ägyptischen Mönche niederlegt. Durch diesen Brief widerlegt Cyrillus nicht nur die neuen Irrthümer in Betreff des Ausdruckes: Gottesgebärerin, sondern er verfolgt die nestorianische Häresie bis in ihre tiefsten Wurzeln und charakterisirt sie durch den Hinweis auf all' ihre Consequenzen.

4. Des heil. Cyrillus Correspondenz mit Nestorius [3]).

Wie wir bereits erwähnt haben, wurde der Brief des heil. Cyrillus an die ägyptischen Mönche auch in Constantinopel zum grossen Vortheile des gläubigen Volkes gelesen. Auch Nestorius erhielt Kenntniss von demselben, nahm ihn aber, wie wir aus dem ersten Schreiben des Cyrillus an den Patriarchen der Kaiserstadt wissen, höchst ungünstig auf [4]), und liess keine Gelegenheit vorübergehen, ohne seinem Grolle gegen seinen alexandrinischen Collegen Luft zu machen. Dieser wurde nun hievon benachrichtigt und sah sich darum veranlasst, in einem kurzen Schreiben seinen Amtsbruder vor

1) Is. 53.

2) „Προςκυνησον ὡς ἑνα, μη διελων εἰς δυο μετα την ἑνωσιν.“

3) S. Hefele, Conciliengeschichte 2. Aufl. 1875, II. Bd. §. 129.

4) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 28. sq.

dem Irrthume zu warnen. Dieser Brief[1]) ist gegen die Mitte des Jahres 429 geschrieben. In demselben sagt er: »Es kamen einige glaubwürdige Männer nach Alexandrien, welche mir meldeten, dass du äusserst aufgebracht seiest und alle Hebel gegen mich in Bewegung setzest. Auf mein Befragen, was denn die Ursache deiner Aufregung sei, erhielt ich die Antwort, dass einige Alexandriner jenen Brief, welchen ich an die heiligen Mönche sandte, in Umlauf setzten, und dass darin der Grund deines Grolles und deiner Erbitterung zu suchen sei. Ich wundere mich darüber sehr, dass du über die Ursache der Unruhen nicht nachdachtest. Dieselben wurden ja nicht durch meinen Brief erst hervorgerufen, sondern vielmehr durch die Worte, welche du oder vielleicht andere gesprochen haben . . . . . Viele haben sich bereits so weit verirrt, dass sie Christus nicht mehr Gott nennen wollen, und ihn vielmehr zu einem Werkzeuge oder zu einem Träger Gottes degradiren. Darüber bin ich nun sehr bestürzt. Den Nachrichten aber, dass du so gelehrt haben sollst, schenke ich keinen Glauben. Weil aber bereits der Glaube verletzt worden ist, . . . so darf ich nicht schweigen. Wir stehen vor dem Richterstuhle Christi. Müssten wir nicht Rechenschaft über ein unzeitiges Schweigen ablegen — wir, die doch dazu berufen sind das Nothwendige zu predigen! . . . Ich sehe mich darum gezwungen dich zu fragen, ob jene Lehren von dir ausgegangen sind, damit ich dem römischen Bischofe Coelestin[2]), sowie auch vielen andern, die sich mit dieser Anfrage an

1) Ep. Cyr. ad Nest. apud Mansi, IV. 884.

2) Die Schriften, welche Nestorius verbreiten liess, wurden überall, sowohl im Morgenlande, wie auch in Rom gelesen. Dem Papste konnten sie keineswegs gleichgiltig sein, da er viele Irrthümer in denselben entdeckte. Er erkundigte sich daher bei Cyrillus um den Sachverhalt, da es ihm unwahrscheinlich vorkam, dass Nestorius, der doch erst vor kurzem so überaus hoch gepriesen wurde, auf einer so verkehrten Bahn wandle.

mich wandten, Antwort geben kann. Alle diese sind auf's tiefste betrübt. Wie werden wir nun den Sturm wieder stillen können, der sich in der ganzen orientalischen Kirche in Folge derartiger Reden erhob? Oder meinst du etwa, dass die Aufregung nur gering ist? Wir alle müssen mit grosser Anstrengung daran arbeiten, jene wieder auf den Weg der Wahrheit zurückzuführen, welche davon abgewichen sind. Wie nun, wenn du selbst die Ursache zu dem allgemeinen Unwillen gegeben hättest, warum klagst du mich an und verfolgst mich mit deinem Hasse, anstatt den Fehler durch Widerruf zu verbessern? . . . Im übrigen mögest du überzeugt sein, dass ich bereit sein werde, Kerker und Fesseln und anderes Ungemach zu ertragen, ja selbst mein Leben für den Glauben an Christus zu opfern.« Schliesslich macht Cyrillus den Adressaten noch auf seine Schrift über die heiligste Dreifaltigkeit aufmerksam, die er (Cyrillus) noch bei Lebzeiten des früheren Bischofes Atticus verfasst hatte. In dieser Schrift, sagt er, komme auch manches über die Menschwerdung des Erlösers vor, das auf die gegenwärtigen Controversen Bezug habe.

Auf diesen Brief gab Nestorius eine kurze, überaus unhöfliche Antwort[1]), in welcher er seinem Collegen Mangel an brüderlicher Liebe zum Vorwurfe macht.

Cyrillus ersah aus diesem wenn auch nur kurzen, so doch vielsagenden Schreiben des Patriarchen von Constantinopel, wie es mit demselben stehe. Sein Eifer für die Integrität des Glaubens und für die Beseitigung des durch die neue Irrlehre gegebenen Aergernisses veranlasste ihn nun auf's Neue, an seinen irrenden Amtsbruder ein Schreiben[2]) und zwar dogmatischen Inhaltes zu richten.

1) Ep. Nestorii ad Cyrillum, Mansi, IV. 885.

2) 2. ep. Cyrilli ad Nest., Mansi, IV. 888. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 31. — Baron. annal. ad a. 429. n. 41. — Pagi not. 25. ad an. 429. annal. Baronii. — Dieser Brief ist zu Anfang des Jahres 430 geschrieben.

Zunächst beklagt sich Cyrillus darüber, dass Nestorius Leuten Gehör schenkt, welche von ihm (Cyrillus) wegen ihrer grossen Verbrechen bestraft worden seien und nun in ihrer Gehässigkeit und Rachsucht allerlei Verläumdungen gegen ihn vorbringen[1]). Dass diese Aussagen in der That aller Grundlage entbehren und somit lediglich gemeine Injurien sind, geht schon mit voller Evidenz daraus hervor, dass die erbittertsten Feinde des Alexandriners auf der ephesinischen Synode darüber schweigen und auch vor dem Kaiser niemals derartige Anklagen wider ihn zu erheben wagen[2]).

Nun geht Cyrillus zur Vertheidigung des katholischen Dogmas von der Incarnation über. Was nun folgt, ist der Kern jenes weitläufigen Schreibens an die ägyptischen Mönche, von welchem wir oben bereits ausführlich gesprochen. Wir haben daher in diesem Briefe[3]) eine kurze, präcise und dogmatisch vollkommen correcte Darstellung jener Glaubenslehre, welche auch ihrem Wortlaute nach die Grundlage für mehrere spätere Synodalentscheidungen bildete[4]).

Vor allem spricht der heilige Verfasser den allgemeinen Grundsatz aus, dass ein jeder seine subjectiven Anschauungen den rechtgläubigen und tadellosen Lehren der heiligen Väter accommodiren müsse, dass man darum deren Schriften sorg-

1) Der eine von diesen Verläumdern war nämlich von Cyrillus bestraft worden, weil er sich Bedrückungen und Ungerechtigkeiten gegen Blinde und Nothleidende zu Schulden kommen liess; ein anderer wegen eines Mordattentates, das er gegen seine eigene Mutter richtete; ein dritter wegen eines gemeinen Diebstahles. Solchen Leuten schenkte Nestorius Glauben.

2) S. Baron. annal. ad a. 429. n. 41.

3) Cyrillus nennt ihn ἐπιστολην . . . . την ἐκθεσιν ὡς ἐν συντομῳ της ὀρθης πιστεως ἐχουσαν. — S. seinen Brief an den Papst Coelestin, Mansi, IV. 1013.

4) S. die Acten des Concils von Chalcedon, act. V. bei Mansi, VII. 113.

fältig lesen und sie hoch in Ehren halten solle. Er führt sodann jene Stellen des nicänischen Glaubensbekenntnisses an, welche sich auf die Menschwerdung des Erlösers beziehen, und corrigirt einige falsche Deutungen des katholischen Dogmas. »Wir behaupten nicht, dass die göttliche Natur des Logos in Fleisch übergegangen, oder etwa in einen Menschen verwandelt worden sei; wir sagen vielmehr, dass das göttliche Wort durch die hypostatische Vereinigung mit dem Fleische Mensch wurde . . . Wiewohl die beiden Naturen verschieden sind, so treten sie doch in eine wirkliche Einheit zusammen und bilden so den Einen Christus und einen Sohn Gottes . . . . Die Verschiedenheit der Natur wird durch die Vereinigung nicht aufgehoben[1].« Hierauf wendet sich der gelehrte Apologet gegen andere Missverständnisse. Wir behaupten nicht — sagt er — dass die göttliche Natur den Anfang ihres Seins aus der heiligen Jungfrau nahm, oder dass der Logos nach der ewigen Zeugung vom Vater noch einer anderen bedurft habe, sondern „δια την ἡμετεραν σωτηριαν ἑνωσας ἑαυτῳ καθ' ὑποστασιν το ἀνθρωπινον προηλθεν ἐκ γυναικος.“ Es wird also bloss von einer Geburt dem Fleische nach (σαρκικως) gesprochen. Es wurde aber von der heiligen Jungfrau keineswegs ein Mensch geboren, in welchem sich dann das ewige Wort herabgesenkt hätte, sondern der Logos selbst ging aus ihr hervor, nachdem er sich die menschliche Natur zu eigen nahm. Ebenso verhält es sich aber auch mit dem Leiden, dem Tode und der Auferstehung des Herrn. Wenn wir sagen, dass das göttliche Wort gelitten habe, dass es gestorben und auferstan-

1) „Οὐ γαρ φαμεν ὁτι ἡ του λογου φυσις μεταποιηθεισα γεγονε σαρξ. ἀλλ' οὐδε ὁτι εἰς ὁλον ἀνθρωπον μετεβληθη, τον ἐκ ψυχης και σωματος. ἐκεινο δε μαλλον, ὁτι σαρκα ἐμψυχωμενην ψυχη λογικη ἑνωσας ὁ λογος ἑαυτῳ καθ' ὑποστασιν . . . . . γεγονεν ἀνθρωπος . . . . . ὁτι διαφοροι μεν αἱ προς ἑνοτητα την ἀληθινην συναχθεισαι φυσεις, εἰς δε . . . . Χριστος και θεος. οὐχ ὡς της των φυσεων διαφορας ἀνηρημενης δια την ἑνωσιν.“

den sei, so meinen wir keineswegs, dass es die Wunden, die Schläge, die Nägelmale u. s. w. in seine eigene göttliche Natur aufnahm (denn die Gottheit hat ja keinen Körper, und ist darum auch leidensunfähig). All' das ging vielmehr an der menschlichen Natur vor sich, muss aber gleichwohl dem Logos zugeschrieben werden, weil jene ihm eigen war. Das leidensunfähige Wort lebte eben in einem leidensfähigen Körper. — Dasselbe behaupten wir in Betreff seines Todes. Das ewige Wort ist unsterblich und unverweslich, es ist das Leben selbst und spendet Leben. Wenn wir darum sagen, es sei gestorben, so meinen wir nicht dessen göttliche Natur — das zu meinen wäre ja Thorheit — sondern vielmehr seine Menschheit, welche nach den Worten des heil. Paulus[1]) den Tod verkostete. — Dasselbe gilt endlich auch von der Auferstehung, welche nicht seiner göttlichen Natur zugeschrieben wird, als ob diese der Verwesung anheimgefallen wäre, sondern vielmehr der Menschheit, die vom Tode erweckt wurde.

Schliesslich spricht Cyrillus noch die katholische Lehre in ihrem Gegensatze zu den Consequenzen des Nestorianismus aus, indem er sagt: Wir bekennen und beten nur Einen Christus und Herrn an. Denn es gibt nur Einen Sohn (Gottes) und nicht etwa zwei: einen Gottes- und einen Menschensohn. Die Schrift sagt nicht, dass der Logos die Person des Menschen, sondern nur dessen Fleisch, d. i. die Natur angenommen habe. Demnach wird auch mit Recht die heilige Jungfrau Gottesgebärerin genannt. Endlich versichert Cyrillus, dass er diesen Brief aus brüderlicher Liebe geschrieben habe, und beschwört seinen Amtsbruder, er möge doch zur Einsicht kommen und das Band der Eintracht nicht zerreissen.

Der Bischof von Alexandrien erreichte aber mit diesem Schreiben das ersehnte Ziel — die Umkehr des Verirrten —

1) Ep. ad Hebr. 2.

nicht. Er gesteht dies in dem Briefe[1]) an den Papst Coelestin, dessen wir bereits oben Erwähnung thaten.

Uebrigens brauchen wir nur einen Blick auf die darauf erfolgte Antwort[2]) des Irrlehrers zu werfen, um die Fruchtlosigkeit der Bemühungen des Cyrillus zu sehen. Nestorius wirft in derselben seinem alexandrinischen Collegen vor, dass er die nicänische Glaubensformel nicht verstehe, und beschuldigt ihn sogar des Arianismus und Apollinarismus[3]).

5. Beginn des Kampfes.

Die eben genannten Beschuldigungen sowie noch einige andere gemeine Verdächtigungen sprach Nestorius, so oft sich nur überhaupt halbwegs eine Gelegenheit dazu darbot, über Cyrillus aus. Selbst den Kaiser gewann er für sich. Ueberdies sandte er auch noch seine fanatischen Agenten überall umher, um für seine Ideen Propaganda zn machen und gegen den Patriarchen von Alexandrien zu intriguiren. Dieser ertrug jedoch alles mit Geduld[4]), und wir können hierin seine

1) V. ep. Cyr. ad R. P. Coelestinum, v. apud Mansi, IV. 1016. — Photii cod., 169.

2) V. ep. Nestorii ad Cyrillum, Mansi, IV. 892—1000. — Cf. Pagi ad Baron. ad a. 429. n. 26. »Nestorius tempore Quadragesimae secundae Cyrilli epistolae secundam et ipse reposuit, quae cum legeretur in concilio Ephesino, visa est patribus continere doctrinam catholicae contrariam, nec immerito; cum Cyrillianae secundae contradiceret, quae secunda quaedam erat fidei a majoribus acceptae expositio.«

3) In die Zeit der Correspondenz der beiden orientalischen Patriarchen fällt auch die Abfassung zweier Briefe des Nestorius an den Papst Coelestin. (S. ep. 1. et 2. Nest. ad Coelest. R. P. lat. apud Mansi, IV. 1021—1024. — Pagi ad Baron. annal. ad a. 429. n. 22.) Nestorius hatte nämlich aus dem ersten Briefe seines Collegen die Ueberzeugung gewonnen, dass der Papst gewiss über den ganzen Sachverhalt benachrichtigt werden wird. Es musste ihm daher viel daran liegen, das Oberhaupt der Kirche schon im Vorhinein für seine Sache einzunehmen und seinen Anklägern zuvorzukommen. In diesen beiden Briefen beschuldigt er seine Gegner des Arianismus und Apollinarismus.

4) S. Baron. annal. ad a. 429. n. 38. »Cyrillus omni egit tolerantia, mansuetudine et modestia . . . . .«

Selbstbeherrschung nur bewundern, da er, wie wir wissen, mit einer heftigen Gemüthsart zu kämpfen hatte. Viele Beweise seiner Versöhnlichkeit finden wir in seinen Briefen, welche aus dieser Zeit stammen. Hierher gehört z. B. das Schreiben „προς τινα ζηλοτην περι Νεστοριου", aus welchem wir schon oben einige Stellen citirten. Andere Briefe aus dieser Periode werden wir noch unten kennen lernen.

Cyrillus sah nur zu deutlich ein, dass alle seine Bemühungen, um seinen verirrten Mitbruder auf den rechten Weg zu bringen, nutzlos und erfolglos seien. Darum fühlte er sich nun gezwungen, den Papst Coelestin von Allem in Kenntniss zu setzen. Er schrieb ihm einen Brief[1]), dessen Einleitung wir bereits kennen gelernt haben[2]). In demselben sagt er[3]): Nur deshalb will ich jetzt endlich das Schweigen brechen[4]), weil Gott in diesen Dingen (die den Glauben betreffen) von uns Wachsamkeit erfordert, und weil es eine alte kirchliche Gewohnheit ist, dass derartige Fälle deiner Heiligkeit mitgetheilt werden.

Cyrillus erzählt hierauf die uns bekannten Vorgänge in Constantinopel, thut seines Schreibens an die ägyptischen Mönche Erwähnung, sowie auch jener Briefe, welche er an seinen Collegen in brüderlicher Weise gerichtet hatte. Dies habe jedoch — sagt er — nichts gefruchtet. Alle Bischöfe des Orientes sind einstimmig gegen Nestorius und nahmen Aergerniss an ihm. Er hält sich jedoch für weiser, ist voll Hinterlist und baut auf das Ansehen seines bischöflichen

1) Dies geschah in der ersten Hälfte des Jahres 430.

2) S. Seite 73.

3) S. ep. Cyr. ad Coelest. R. P., Mansi, IV. 1012—1017.

4) Cyrillus setzt hinzu: bis jetzt habe ich geschwiegen und keinem geistlichen Mitbruder über Nestorius irgend eine schriftliche Mittheilung gemacht. Aus diesen Worten können wir schliessen, dass diesem Briefe chronologisch ein viel früherer Platz anzuweisen ist, als es von einigen Historikern geschieht.

Sitzes. Wenn wir nun schweigen würden, wie könnten wir uns dann vor dem Richterstuhle Christi verantworten? Ich will jedoch die kirchliche Gemeinschaft mit ihm nicht abbrechen, bevor ich dich nicht von Allem in Kenntniss gesetzt habe.

Zum Schlusse bittet der eifrige Bischof den Papst um eine Entscheidung in diesen Fragen. Cyrillus übergab diesen Brief sammt einigen anderen Actenstücken dem alexandrinischen Diakon Possidonius, und sandte diesen nach Rom an den Papst Coelestin[1]).

Unter jenen Beilagen ist besonders hervorzuheben das Commonitorium[2]), in welchem der Alexandriner über die Irrthümer seines Amtsbruders Bericht erstattet und sie einer kurzen Kritik unterzieht. Er sagt:

»Mit dem Glauben oder besser gesagt mit dem Irrglauben des Nestorius verhält es sich folgendermassen:

1. Der Irrlehrer behauptet, dass die Namen, mit denen der Logos bezeichnet wird, nur uneigentlich dem Sohne Mariens beigelegt werden können.

2. Das ewige Wort sei mit dem Menschen, der aus der heiligen Jungfrau geboren ward, in enger Verbindung, wie etwa, wenn auch nicht so innig, mit den Propheten.

3. Deshalb vermeidet Nestorius das Wort Einigung (ἑνωσις), und spricht nur von einer Verbindung (συναφεια).

4. Der Sohn der Jungfrau sei nicht wahrer Herr und wahrer Gott.

5. Nicht der Sohn Gottes, sondern ein blosser Mensch habe für uns gelitten, sei für uns gestorben und auferstanden.

Wir aber bekennen im Gegentheile, dass das Wort selbst Fleisch geworden ist, gelitten hat und für uns gestorben ist.«

---

1) S. Baron. annal. ad a. 430. n. 9. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrill. art. 37.

2) S. Ὑπομνηστικον . . . . . apud Mansi, IV. 548—549.

Dies der kurze Inhalt jenes Schriftstückes.

Ausser diesem übersandte Cyrillus dem Papste auch noch jene Schriften, in welchen die Hauptirrthümer des Patriarchen von Constantinopel enthalten waren und gab seinem Gesandten noch eine mündliche Instruction[1]). Dieser znfolge sollte sich Possidonius erkundigen, ob die Briefe und Schriften des Nestorius dem Papste übergeben worden seien. Nur für diesen Fall durfte auch er den Brief des Cyrillus überreichen. Dieser wollte es eben vermeiden, dass sein Amtsbruder auf seine Initiative hin excommunicirt würde. Nachdem nun der alexandrinische Diakon in Erfahrung gebracht hatte, dass der Papst bereits von Nestorius Briefe erhalten habe, so sah er sich nun gezwungen, der Directive seines Bischofes zu folgen und seine Actenstücke dem heiligen Vater zu übergeben[2]).

Das wohlüberlegte Vorgehen des Patriarchen von Alexandrien gibt uns, wie wir gesehen haben, einen Beweis seiner Sanftmuth und Mässigung, aber auch andererseits seines Eifers für die Ehre Gottes. Er will seinem Gegner, von welchem er doch in empfindlicher Weise durch die höhnischen Briefe gekränkt wurde, keineswegs schaden. Er suchte ihn in brüderlicher Weise zu warnen, er beschwört ihn umzukehren und die falsche Bahn zu verlassen. Da er aber sieht, dass jedes Wort vergebens ist, so entschliesst er sich endlich dazu, der Weisung der heiligen Schrift — »dic ecclesiae« — Folge zu geben, und das Oberhaupt der Kirche von Allem zu benachrichtigen. Dem Eifer für die Integrität des Glaubens musste jede persönliche Rücksicht weichen.

Den Glaubenseifer des heiligen Bischofes bekunden auch noch einige Briefe, deren wir jetzt Erwähnung thun müssen,

1) S. actio 1. concil. Ephesini bei Mansi, IV. 1129.

2) S. den Bericht des alexandrinischen Priesters und Notars Petrus in der ersten Sitzung der ephesinischen Synode. Mansi, IV. 1129.

weil ihre Abfassung in diese Zeit fällt. Hieher gehört das Schreiben[1]) an einige Geistliche Constantinopels. Es ist dasselbe ein neuer Beweis für die Sorgfalt, mit welcher Cyrillus bemüht war die alte orthodoxe Kirchenlehre gegen die häretischen Neuerungen in Schutz zu nehmen und überall zu befestigen. Jene Geistlichen der Hauptstadt dürften wohl seine Geschäftsträger und Gesandten am keiserlichen Hofe gewesen sein[2]).

In diesem Briefe führt der heilige Patriarch zunächst den Grund an, warum nicht schon die Synode von Nicäa das Wort Θεοτοκος gebraucht habe. Die Ursache hievon liege eben darin, weil damals über diesen Glaubenssatz überhaupt gar kein Streit entstanden war. Hierauf exegesirt der Verfasser die nicänische Glaubensformel in ähnlicher Weise, wie er es schon in seinen früheren Briefen gethan hatte, und warnt vor den Trugschlüssen und Consequenzen der neu auftauchenden Irrlehre. Zugleich deutet er auch auf ein etwa abzuhaltendes Concil hin, durch dessen Entscheidung die wahre Lehre der Kirche gewiss siegen werde. Er wünsche den Frieden, jedoch müsse derselbe ein orthodoxes Glaubenssymbol zur Unterlage haben. Endlich widerlegt er den Einwurf, dass ja auch in der heiligen Schrift das Wort Θεοτοκος nicht vorkomme, mit der Bemerkung, dass auch die von den Irrgläubigen ersonnenen Worte χριστοτοκος und Θεοδοχος ebenfalls nirgends in den heiligen Büchern zu finden seien.

Cyrillus erwähnt auch einer Bittschrift an den Kaiser, welche ihm die Adressaten schon früher zur Censur überschickt hatten. Er fand manche Stellen in derselben verletzend und

1) S. Mansi, IV. 1004—1008. Dieser Brief ist wahrscheinlich im Anfange oder um die Mitte des Jahres 430 geschrieben worden.

2) Es war damals Sitte, dass die hervorragenderen Bischöfe, namentlich die orientalischen Patriarchen, sowie auch der Papst in Constantinopel einige geistliche Stellvertreter hatten, welche ihre Geschäfte daselbst besorgen mussten. Man nannte sie Apokrisiarii.

corrigirte sie, besonders jene, welche auf eine directe Beschuldigung des Nestorius abzielten. Uebrigens könnten sie, sagt er, diese nunmehr verbesserte Schrift allerdings dem Monarchen überreichen, wofern sie dies für opportun halten würden. Zum Schlusse gedenkt er auch noch der Gefahren und Verfolgungen, welchen er sich durch seine Schritte aussetze, er sei aber dennoch bereit für den Glauben keine Mühe zu scheuen, jede Qual zu erdulden, ja selbst die härtesten Strafen und den Tod freudig hinzunehmen.

Es gab auch manche, welche, ohne gerade für Nestorius Partei zu ergreifen, sich dennoch mit den energischen Schritten des Cyrillus nicht einverstanden zeigten. Sie tadelten ihn, dass er zu heftig sei, dass er durch seine Polemik den Bischof der Kaiserstadt nur noch mehr aufreize u. s. w. Auch gegen solche Vorwürfe wollte sich Cyrillus vertheidigen und schrieb darum einen Brief, den wir überschrieben finden: „προς τους αὐτον αἰτιασαμενους[1])". Er gehört derselben Zeitperiode an, wie der frühere. In diesem Schreiben erklärt er die Ursache seines Schrittes, sowie auch die Bedeutung und Tragweite der Sache, um welche es sich handelt. Nicht er selbst habe die Streitigkeiten hervorgerufen, sondern vielmehr Nestorius, mit dessen Einverständniss und auf dessen Auctorität hin der Bischof Dorotheus sagen durfte: Wer Maria Gottesmutter nennt, der sei im Banne. »Wir Bischöfe des Morgen- und Abendlandes bekennen aber dies; sind wir also im Banne? Ja nicht wenige Schriften der heiligen Väter könnte ich euch überschicken, in welchen häufig die heilige Jungfrau so genannt wird.« — Dies der Inhalt des kurzen Rechtfertigungsschreibens.

Der erleuchtete Apologet musste auch bald davon Kenntniss erhalten, dass Nestorius all' seinen Einfluss aufbot, um

1) S. Mansi, IV. 1000.

auch den Hof für seine Anschauungen zu gewinnen. Es galt demnach die Machinationen desselben zu paralysiren und der rechtgläubigen Kirchenlehre Eingang zu verschaffen. Er verfasste darum im Jahre 430 drei Denkschriften[1]), die eine an den Kaiser Theodosius[2]), die zwei[3]) anderen an Eudokia und Pulcheria; jene war die Gemahlin, diese die Schwester des Kaisers. Der gelehrte Geschichtschreiber Hefele[4]) sagt hierüber: »Sein (des Cyrillus) dogmatisches Schreiben an die beiden Fürstinnen findet seine Erklärung und Rechtfertigung in der damaligen Lage des byzantinischen Hofes ..... Beide treffliche Frauen nahmen an allen kirchlichen und politischen Angelegenheiten so grossen Antheil und waren in so hohem Grade gebildet und einflussreich, dass Cyrillus allen Grund hatte, die grosse theologische Frage auch ihnen so nahe als möglich zu legen.«

Das that er nun durch die obengenannten Denkschriften.

Auch in diesen drei apologetischen Schriften thut Cyrillus keine Erwähnung des Nestorius, sondern sieht einfach seine Aufgabe darin, der kirchlichen Lehre den Sieg zu verschaffen. Nicht persönliche Rachsucht ist sein Motiv, sondern vielmehr die Besorgniss für das Licht des christlichen Glaubens, das er in Gefahr sieht. Darum will er auch nicht einen Kampf gegen die Person des Irrlehrers, sondern gegen die Irrlehre selbst unternehmen[5]).

1) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 32.

2) S. Προσφωνητικος προς τον εὐσεβεστατον βασιλεα Θεοδοσιον περι της ὀρθης πιστεως της εἰς τον κυριον ἡμων Ιησουν Χριστον. Mansi, IV. 617—680.

3) Die erste ist überschrieben: Προσφωνητικος ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις. Mansi, IV. 680—802. Die zweite trägt den Titel: Λογος δευτερος προσφωνητικος ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις περι της ὀρθης πιστεως. Mansi, 802—884.

4) Conciliengeschichte. II. 146.

5) Ueber den Inhalt dieser drei Denkschriften siehe den Abschnitt über die Schriften Cyrill's.

Leider verfehlte Cyrillus mit diesen gelehrten Apologien zum Theile den angestrebten Zweck, wie wir aus dem Antwortschreiben[1]) des Kaisers entnehmen. Wie zu erwarten stand, hatte Nestorius alle Hebel in Bewegung gesetzt[2]), um den byzantinischen Hof auf seine Seite zu bringen. Dies ist ihm auch theilweise gelungen. Theodosius II. war für ihn eingenommen, nicht aber die Schwester und Gemahlin des Kaisers. So scheint es wenigstens, indem dieser in seiner Sacra dem heiligen Patriarchen bittere Vorwürfe darüber macht, dass er den Frieden seines Hauses gestört habe. Auch beschuldigt er ihn, all' diese Wirren und Unruhen provocirt zu haben, und kündigt ihm seine Absicht an, auf einer Synode die Streitfrage entscheiden zu lassen. Es ist einleuchtend, dass diese höchst ungnädige Antwort des Monarchen als ein Resultat der Intriguen der nestorianischen Partei anzusehen ist.

6. Synode von Rom[3]).

(Im August 430.)

Wie wir schon oben erwähnt haben, sah sich der heil. Cyrillus veranlasst dem Papste Coelestin von den Vorfällen in Constantinopel durch seinen Diakon Possidonius in Kenntniss zu setzen. Der Papst berief nun eine Synode, welche im August 430 in Rom abgehalten wurde[4]). Auf derselben wurde die Irrlehre des Nestorius verurtheilt, der Ausdruck Θεοτοκος approbirt und dem Irrlehrer zehn Tage Bedenkzeit zum

1) S. Mansi, IV. 1110. Diese kaiserliche Sacra wurde aber nicht sogleich verfasst, sondern stammt aus der Zeit, da die alexandrinische Synode bereits abgehalten war und Nestorius von seiner Verurtheilung Kenntniss erhalten hatte.

2) S. ep. Cyr. ad Coelest. R. P., Mansi, IV. 1014., wo Cyrillus sagt, dass der Irrlehrer kein Mittel der Intrigue und List unversucht liess.

3) S. Baron. annal. ad a. 430. n. 12. sqq. — Fessler, institut. patrolog. II. p. 502. sq.

4) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 36. — Mansi, IV. 545. — Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl. 1875. II. Bd. §. 130. S. 164. ff.

Widerrufe gegeben, widrigenfalls er aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen würde. Endlich verfasste der Papst noch vier Briefe — an Cyrillus[1]), an Nestorius[2]), an Clerus und Volk von Constantinopel[3]) und an Johannes, dem Patriarchen von Antiochien[4]). Alle diese Briefe musste Possidonius dem heil. Cyrillus überbringen, welcher sie sodann an ihre Adressen expediren sollte[5]). Zugleich wurde auch die Verwerfung der nestorianischen Häresie überall publicirt.

Coelestin nennt die Lehre des Bischofes von Alexandrien in seinem Schreiben an diesen ein Heilmittel, wodurch die eingerissene pestartige Krankheit der Irrlehre geheilt und vertrieben, eine Quelle, durch welche die Hefe des unreinen Wassers hinweggespült werden könne. Den Cyrillus selbst nennt er einen guten Hirten, welcher sein Leben für seine Schafe gibt, und einen tapferen Kämpfer für die Erhaltung des Glaubenslichtes. Zugleich ertheilt er demselben auch die Vollmacht[6]), die Excommunication an Nestorius zu vollziehen, wofern dieser innerhalb der ihm gesetzten Frist nicht Widerruf leisten würde.

Das päpstliche Schreiben an den Irrlehrer bedauert lebhaft dessen Abwege uud bittet ihn, die Einheit und den Frie-

---

1) S. Mansi, IV. 1018—1021.

2) S. Mansi, IV. 1025—1036.

3) S. Mansi, IV. 1036—1048.

4) S. Mansi, IV. 1048—1049. Mit diesem gleichlautende Schreiben wurden auch noch an andere hervorragende orientalische Prälaten gerichtet.

5) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 37.

6) Als Zeichen dieser Jurisdictionsgewalt soll der Papst dem alexandrinischen Patriarchen — nach dem Berichte des Theodor. Balsam. in nomocan. Photii tit. VIII. c. 1. — ein phrygium oder pallium gesandt haben. Nicephorus (hist. eccl. XIV. 34.) erzählt, dass ihm Coelestin eine Mitra zum Geschenke machte. S. Baron. annal. ad a. 430. n. 26. Dies scheint jedoch in's Gebiet der Fabeln zu gehören. S. not. ad Baron. annal. ad a. 430. n. 8.

den doch nicht untergraben und stören zu wollen, sondern innerhalb zehn Tagen seine Irrthümer zu widerrufen, wenn er nicht aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschieden werden wolle.

Die anderen oben genannten Briefe Coelestin's enthalten Ermahnungen zur Treue und Ausdauer im Glauben, sowie auch die Anzeige, dass der alexandrinische Patriarch die Vollmacht habe, eventuell die Excommunication über den Irrlehrer auszusprechen.

Cyrillus nahm die ihm vom Papste übersandten Briefe in Empfang, um sie an den Ort ihrer Bestimmung bringen zu lassen. Einigen derselben legte er ein Begleitschreiben[1]) bei. In demselben schildert er die Hartnäckigkeit des Irrlehrers, ferner dessen Intriguen[2]), um Rom für sich zu gewinnen, und die Verurtheilung seiner Lehre. Nochmals müsse aber — sagt er — ein Versuch gemacht werden, den irrenden Mitbruder zu gewinnen. »Wir müssen daher an ihn schreiben, und ihm Vorstellungen machen. Gelingt es uns ihn zur Wahrheit zurückzuführen, dann haben wir der Kirche einen Hirten gewonnen.«

1) Zwei davon sind uns noch erhalten; das eine ist an Johannes von Antiochien gerichtet (S. Mansi, IV. 1049—1052.), das andere an Juvenal von Jerusalem (S. Mansi, IV. 1057—1060.). Der bei Mansi mit den eben genannten in gleiche Linie gestellte Brief Cyrill's an Acacius von Beröa war kein derartiges Begleitschreiben, sondern ist nur von Cyrillus verfasst worden, um bei dem hochangesehenen und bejahrten Freunde Trost und Rath zu suchen. S. Pagi not. ad Baron. ad a. 430. n. 10.

2) Da Nestorius noch immer keine Antwort aus Rom auf seine beiden Briefe erhielt, so sah er dies als ein schlechtes Zeichen an, und schrieb nun in banger Erwartung noch einen dritten Brief an den Papst, in welchem er aber bedeutende Zugeständnisse macht. Während er früher das Wort Θεοτοκος gänzlich verwarf, approbirte er es jetzt unter der Voraussetzung, dass es nicht im arianischen oder apollinaristischen Sinne genommen werde. S. Marius Mercat. ed. Garnier II. 80—81. — Mansi, V. 725. — Dupin, IV. 292. — Pagi not. ad Baron. annal. ad a. 430. n. 12.

Diese Worte liefern uns neuerdings wiederum einen schönen Beweis für die Versöhnlichkeit des heiligen Bischofes. Wusste er auch, dass er von seinem Collegen überall verläumdet wurde, so dass ihm selbst der byzantinische Hof die Gunst entzog, so achtete er doch nicht auf die persönlichen Beleidigungen und hatte nur immer Eines im Auge: die Ehre Gottes durch die Vertheidigung der Glaubenswahrheit. Seinem Feinde gegenüber kannte er keine Rachsucht und war auch jetzt geradeso wie früher bemüht, die drohende Gefahr von ihm abzuwenden. Zu diesem Zwecke wendete er sich bittend an die Freunde des Irrlehrers, dass sie ihren Einfluss aufbieten möchten, um den Irrenden auf den rechten Weg der Wahrheit wieder zurückzuführen.

Dies versuchte in der That ein Jugendfreund des Nestorius — Johannes von Antiochien — der diesen in einem sehr besonnenen Schreiben[1]) zur Umkehr — leider vergebens — aufforderte.

7. Die Synode von Alexandrien[2]).

(Im November 430.)

Der heil. Cyrillus war auf alle mögliche Weise bemüht, dem katholischen Dogma zum Siege zu verhelfen. Er ging in diesem Kampfe für die Wahrheit seinen Amtsbrüdern mit gutem Beispiele voran, und hielt zu Gunsten der orthodoxen Lehre eine Kirchenversammlung in seiner Residenz, und zwar im November des Jahres 430.

---

1) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, n. 38. — Mansi, IV. 1061—1068. — Die Antwort des Irrlehrers siehe im Synodicon advers. trag. Iren. c. 3. — Baron. annal. ad a. 430. n. 34. sqq. — Liberat. diac. in breviar. c. 4.

2) Card. Hergenröther, Kircheng. I. Bd. 2. Periode n. 131. — Hefele, Conciliengeschichte, II. §. 131. — Baron. annal. ad a. 430. n. 50. sqq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille. art. 39.

Die Bischöfe der ägyptischen Kirchenprovinz waren um ihren Patriarchen versammelt, und hatten sich die Aufgabe gestellt: auf Grundlage der päpstlichen Entscheidung eine Glaubensformel zu entwerfen, welche Nestorius sodann unterschreiben sollte. Cyrillus verfasste daher im Einverständnisse mit den versammelten Bischöfen einen Synodalbrief und als Anfang zu demselben die zwölf berühmten Anathematismen.

Es wurden hierauf von der Kirchenversammlung zwei Bischöfe — Theopemptus und Daniel — und zwei alexandrinische Geistliche — Potamon und Macarius — mit diesen Actenstücken nach Constantinopel gesandt[1]).

Die Synodalepistel[2]) enthält eine Darstellung der von gegnerischer Seite angefochtenen Glaubenslehren.

Da dieser Brief zu den wichtigsten und interessantesten Arbeiten Cyrill's gehört und auch für die Dogmatik von grossem Belange ist, so wollen wir hier seinen Inhalt eingehend besprechen.

In den beiden ersten Capiteln spricht der heilige Verfasser mit entschiedenen Worten seinen Entschluss aus, gegen die Irrlehre aufzutreten, namentlich wegen des Aergernisses und des Schadens, der für das Volk daraus entsteht. Er fordert darum seinen Collegen auf, endlich doch nach so vielen Ermahnungen umzukehren. Er (Nestorius) möge doch bedenken, dass der Papst Coelestin selbst gegen ihn entschieden habe, ja dass schon zu Anfang der Kirche die heiligen Apostel und Evangelisten anders gelehrt hätten. Diese Ueberlieferungen möge er doch endlich mit Ehrfurcht annehmen, widrigenfalls er auf Grund der Entscheidung des

1) S. Pagi not. ad Baron. annal. ad a. 430. n. 11.

2) S. Mansi, IV. 1068—1084. — Synod. adv. trag. Iren. c. 1. — Ehemals hielt man diese Synodalepistel, wie Hefele sagt, für das ganze ephesinische Concil. S. Photius, cod. 169. — Dupin, IV. 290—291.

Papstes dessen versichert sein könne, dass künftighin kein Priester und kein Bischof mehr mit ihm Gemeinschaft haben werde. »Oder darf es uns etwa gleichgültig sein, wenn durch dich die Kirche verwirrt, den Völkern ein Aergerniss gegeben und der Glaube wankend gemacht wird? Im Gegentheile müssen wir aber Kirchengemeinschaft mit allen jenen — Geistlichen und Laien — haben, welchen du die Gemeinschaft versagtest. Denn es wäre doch höchst ungerecht, dass jene leiden sollten, die doch den rechten Glauben bewahren.«

»Es ist aber keineswegs genug — sagt der heilige Verfasser weiter — wenn du bloss das nicänische Symbolum mit uns bekennen würdest, da es ja auch falsch und irrthümlich verstanden und missdeutet werden kann. Du musst vielmehr schriftlich und durch einen Eid bekräftigen, dass du alle Irrthümer widerrufst, welche du gelehrt hast, und musst versprechen, künftighin nur das zu lehren, was die ganze morgen- und abendländische Kirche lehrt.«

Nachdem Cyrillus mit den letzten Worten die Bedingungen angab, unter welchen allein Nestorius in kirchlicher Gemeinschaft bleiben werde, citirt er nun im dritten Abschnitte das nicänische Symbolum und gibt auch eine Interpretation dazu. »Wir bekennen — sagt er — dass das ewige Wort des Vaters Mensch geworden sei, d. h. das Fleisch aus der heiligen Jungfrau sich zu eigen nahm, und so aus dem Schoosse derselben hervorging. Das, was der Logos von Natur aus war, verlor er dabei nicht, sondern blieb wahrer Gott. Es ist somit nicht das Fleisch in die Gottheit verwandelt worden, noch auch seine göttliche Natur in die Menschheit.«

Im vierten Abschnitte kommt die hypostatische Einheit in Christus zur Sprache. »Wir bekennen und beten nur Einen Sohn und Herrn Jesus Christus an, und theilen diesen

Einen nicht in zwei, etwa in einen Gott und einen Menschen, die nur durch das Band der Würde und des Ansehens unter einander verbunden wären. Wir bekennen demnach nicht zwei Christus, von denen der eine für sich das ewige Wort des Vaters, der andere der Sohn des Weibes wäre. Wir erkennen nur Einen Christus an; wir sagen also nicht, dass das ewige Wort Gottes in dem Sohne der Jungfrau wohne, wie in irgend einem beliebigen Menschen. Christus ist somit nicht bloss der Träger Gottes. Denn wohnt auch Gott allerdings in uns: so wohnt doch in Christus die ganze Fülle der Gottheit wesentlich, wie uns Paulus[1]) lehrt. Daher ein grosser Unterschied zwischen Christus und einem Heiligen. Denn in Christus wohnt die Gottheit so, wie etwa die Seele im Leibe, den sie sich zu eigen nimmt.«

Während Cyrillus zu Ende dieses Abschnittes die nestorianischen Lieblingsbegriffe: κατοικησις und ἀνθρωπος θεοφορος refüsirt, bekämpft er im fünften Capitel den Ausdruck συναφεια, mit welchem der Irrlehrer die von ihm angenommene moralische[2]) Verbindung zwischen dem göttlichen Worte und dem Menschen bezeichnet. Er sagt, dass jenes Wort nicht passend sei, um diese Verbindung zu kennzeichnen. Denn es drückt bloss jene Vereinigung aus, die in der Gleichheit des Ansehens ihren Grund hat oder die etwa zwischen Gott und uns durch die Gnade hervorgebracht wird. Zwischen dem ewigen Worte und der menschlichen Natur besteht hingegen eine wirkliche hypostatische Einheit.

Darum müssen wir uns aber auch hüten — sagt der heilige Bischof weiter — etwa so zu sprechen: Wegen des Annehmenden verehre ich den Angenommenen, und im Hin-

1) Ep. ad Coloss. 2.

2) Im Gegensatze zu „ἑνωσις φυσικη", welches eine innige, wirkliche, thatsächliche Vereinigung bezeichnet, wie etwa jene, die zwischen dem Leibe und der Seele des Menschen besteht.

blicke auf den Unsichtbaren bete ich den Sichtbaren an. Diejenigen, welche so sprechen, theilen den Einen Christus in Zwei, in einen Gott und in einen Menschen, und läugnen auf diese Art die Einheit. Es darf somit nicht der Eine mit dem Anderen verehrt und angebetet werden, sondern es wird nur Einer angebetet, Jesus Christus, der eingeborene Sohn Gottes.

Cyrillus verwirft also hier (im sechsten Capitel) die doppelte Anbetung (das συμπροσκυνειν) der Nestorianer, welche nicht nur den Logos, sondern, wie schon erwähnt, mit ihm zugleich auch den Menschen als den Träger, als das Kleid, als den Tempel, als die Hülle des göttlichen Wortes anbeten wollten.

Im siebenten Capitel stützt sich der heilige Verfasser auf die Worte Christi[1]): »Wahrlich, ich sage euch: Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet . . . . .« und zeigt, dass das katholische Dogma von der Incarnation im Gegensatze zu Nestorius die nothwendige Voraussetzung unseres Glaubens an das heiligste Altarsacrament ist. Wenn wir das heilige, unblutige Opfer in der Kirche feiern und des Fleisches und Blutes Christi theilhaftig werden sollen: so ist hiemit nicht das Fleisch irgend eines beliebigen Menschen gemeint, auch nicht der Leib eines heiligen Menschen oder etwa eines solchen, in dessen Seele das ewige Wort wohnt, sondern vielmehr das belebende Fleisch des Logos selbst. Dieser ist das Leben; da er nun mit dem Fleische eine Einheit bildet, so gibt er auch diesem die lebenspendende Kraft.

Im achten Capitel geht Cyrillus auf eine andere Folgerung der nestorianischen Irrlehre über, betreffend die communicatio idiomatum. Die Redensarten, mit welchen die Evan-

1) Bei Joa. 6.

gelien über Christus sprechen, schreiben wir nicht beiden Naturen zugleich zu, sondern vielmehr der Einen Person, welche uns entweder in der göttlichen oder menschlichen Natur erscheint, sowie ja auch der Mensch eine Einheit bildet, wiewohl er aus zwei Elementen besteht. Spricht daher Christus von sich: »Wer mich sieht, sieht auch den Vater«, und: »Ich und der Vater sind Eins«, so verstehen wir dies von seiner göttlichen und unaussprechlichen Natur, gemäss welcher er mit dem Vater Eins ist d. i. nur Ein Wesen ausmacht. Wenn er aber zu den Juden sagt: »Jetzt suchet ihr mich zu tödten,« so gelten diese Worte zwar ebenfalls von dem göttlichen Worte, jedoch in seiner menschlichen Wesenheit . . . . . Alle Ausdrücke, die wir in den Evangelien lesen, beziehen sich somit nur auf eine Person, nämlich auf die des menschgewordenen Logos. Denn die Schrift[1]) sagt: »Es ist nur Ein Herr, Jesus Christus.«

Im neunten und zehnten Capitel erklärt der heilige Apologet einige Stellen der Schrift, welche sowohl von den Arianern als Nestorianern missbraucht wurden. Wir meinen hier die Worte des Völkerapostels[2]), welcher den Erlöser »einen Apostel und Hohenpriester unseres Bekenntnisses« nennt, ferner den Ausspruch Christi bei Johannes: »Jener wird mich verherrlichen[3]).« Diese Texte wurden von den eben genannten Häretikern in irrthümlicher Weise zu Gunsten ihrer Häresie interpretirt. Die Arianer sahen darin einen Beweis für die von ihnen behauptete Inferiorität des Sohnes unter dem Vater, die Nestorianer hingegen glaubten auf solche Schriftstellen ihre Theorie von der menschlichen Person Christi stützen zu können, weil in denselben die menschliche Natur des Herrn betont wird. Cyrillus sieht also seine Aufgabe darin, diese

1) S. 1. ep. s. Pauli ad Cor. 8.
2) S. c. 9. dieser Synodalepistel.
3) S. c. 10. l. c.

Texte auf der Grundlage der kirchlichen Lehre über die hypostatische Einheit zu erklären.

Im elften Capitel beschliesst er endlich sein Synodalschreiben zurückgreifend auf jenen Punct, von welchem der ganze Streit ausging. Er sagt: »Weil die heilige Jungfrau den mit dem Fleische hypostatisch vereinigten Gott gebar, darum nennen wir sie Gottesgebärerin; der Grund hievon ist somit nicht der, weil etwa die göttliche Natur des Logos den Anfang des Daseins erst vom Fleische empfangen hätte — sagt doch die Schrift: Im Anfange war das Wort — er liegt vielmehr darin, weil das ewige Wort vermöge der angenommenen Menschheit auch einer körperlichen Geburt theilhaftig wurde .... Dies müssen wir mit den heiligen Aposteln und Evangelisten festhalten, so lehrt es uns die heilige Schrift und das Bekenntniss der heiligen Väter. Das musst auch du unterschreiben, und was du unter dem Anathem verwerfen sollst, ist diesem Briefe beigeschlossen.«

Nun folgen die berühmten zwölf Anathematismen. Es sind dies die von dem heiligen Cyrillus abgefassten, präcis stilisirten Canones, welche die katholische Lehre über das Dogma der Incarnation im Gegensatze zur nestorianischen Irrlehre enthalten. Sie waren durch die Synodalepistel, deren Inhalt wir soeben kennen gelernt haben, schon a priori interpretirt und bewiesen.

8. Die zwölf Anathematismen des heiligen Cyrillus [1]).

Baronius fällt über dieselben folgendes Urtheil: »Quot enim illi numero sunt, tot aeque ..... Nestorii haeresis capita, superantia illa quidem et deformitate et multiplicitate fabulosam inferni bestiam, et Lernaeam hydriam septem sibi-

1) S. Mansi, IV. 1081. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 40. — Hefele, Conciliengeschichte II. §. 132. sq. — Baron., annal. ad a. 430. n. 56. sq. — Neander, II. 3. 988. ff.

lantem faucibus; cum duodecim ista jugiter apertis blasphemavit oris, quae ab iisdem Patribus exemplo Danielis, eiusmodi offis injectis, sunt occlusa.«

Diese zwölf Sätze lauten[1]):

1. Wer nicht bekennt, dass der Emmanuel wahrhaftig Gott, und deswegen die heilige Jungfrau Gottesgebärerin sei, indem sie das Wort aus Gott, welches Fleisch geworden ist, fleischlich geboren hat, der sei im Banne.

2. Wer nicht bekennt, dass der Logos aus Gott dem Vater sich hypostatisch mit dem Fleische vereinigt habe, und sammt dem ihm eigen gewordenen Fleische nun Ein Christus sei, und zwar Gott und Mensch zugleich, der sei im Banne.

3. Wenn jemand an dem Einen Christus die Hypostasen nach der Einigung trennt, und sie nur verbindet in Ansehung der Würde, d. i. des Ansehens oder der Macht, und nicht vielmehr durch das Zusammensein in physischer Vereinigung, der sei im Banne.

4. Wenn jemand die Ausdrücke, welche in den evangelischen und apostolischen Schriften von den Heiligen in Betreff Christi oder von diesem bezüglich seiner selbst gebraucht werden, unter zwei Personen oder Hypostasen dergestalt theilt, dass er die einen dem Menschen als getrennt von dem gött-

---

1) Im Originaltexte lauten sie, wie folgt:

1. Εἰ τις οὐχ' ὁμολογει, Θεον εἰναι κατα ἀληϑειαν τον Ἐμμανουηλ, και δια τουτο Θεοτοκον την ἁγιαν παρϑενον· γεγεννηκε γαρ σαρκικως σαρκα γεγονοτα τον ἐκ Θεου λογον· ἀναϑεμα ἐστω.

2. Εἰ τις οὐχ' ὁμολογει, σαρκι καϑ' ὑποστασιν ἡνωσϑαι τον ἐκ Θεου πατρος λογον, ἑνα τε εἰναι Χριστον μετα της ἰδιας σαρκος, τον αὐτον δηλονοτι Θεον ὁμου και ἀνϑρωπον· ἀναϑεμα ἐστω.

3. Εἰ τις ἐπι του ἑνος Χριστου διαιρει τας ὑποστασεις μετα την ἑνωσιν, μονῃ συναπτων αὐτας συναφειᾳ τῃ κατα την ἀξιαν, ἠγουν αὐϑεντιᾳ ἠ δυναστειᾳ, και οὐχι δῃ μαλλον συνοδῳ τῃ καϑ' ἑνωσιν φυσικην· ἀναϑεμα ἐστω.

4. Εἰ τις προσωποις δυσιν, ἠγουν ὑποστασεσι, τας τε ἐν τοις εὐαγγελικοις και ἀποστολικοις συγγραμμασι διανεμει φωνας, ἠ ἐπι Χριστῳ παρα των ἁγιων λεγομενας, ἠ παρ' αὐτου περι ἑαυτον· και τας μεν ὡς ἀνϑρωπῳ παρα τον ἐκ

lichen Logos eigenthümlich beilegt, die andern aber als Gottes würdig blos dem Logos, der aus Gott dem Vater ist, der sei im Banne.

5. Wenn jemand sich erkühnt zu sagen, Christus sei ein Mensch, welcher Gott in sich trägt, und nicht vielmehr wahrhaft Gott, als der Eine Sohn und zwar der Natur nach, gemäss dem Ausspruche: »das Wort ist Fleisch geworden, und des Blutes und Fleisches mit uns vollkommen theilhaftig geworden,« der sei im Banne.

6. Wenn jemand zu sagen wagt, der Logos, welcher aus Gott dem Vater ist, sei der Herr und Gott Christi, und nicht vielmehr bekennt, dass derselbe zugleich Gott und Mensch sei, indem der Logos der heiligen Schrift gemäss Fleisch wurde, der sei im Banne.

7. Wenn jemand sagt, dass der göttliche Logos auf Jesus als blossen Menschen gewirkt habe, und dass die Herrlichkeit des Eingeborenen ihm (Jesus) als einem anderen, neben dem Logos bestehenden, verliehen worden sei: der sei im Banne.

8. Wenn jemand zu sagen wagt, dass mit dem göttlichen Logos auch der (von diesem) angenommene Mensch mitanzubeten, zu verherrlichen und als Gott zu bekennen sei, als ob

---

Θεου πατρος λογον ἰδικως νοουμενῳ προσαπτει, τας δε ὡς Θεοπρεπεις μονῳ τῳ ἐκ Θεου πατρος λογῳ · ἀναΘεμα ἐστω.

5. Εἰ τις τολμᾳ λεγειν, Θεοφορον ἀνΘρωπον τον Χριστον, και οὐχι δη μαλλον Θεον εἰναι κατα ἀληΘειαν, ὡς υἱον ἑνα και φυσει, καΘο γεγονε σαρξ ὁ λογος, και κεκοινωνηκε παραπλησιως ἡμιν αἱματος και σαρκος· ἀναΘεμα ἐστω.

6. Εἰ τις τολμᾳ λεγειν, Θεον ἡ δεσποτην εἰναι του Χριστου τον ἐκ Θεου πατρος λογον, και οὐχι δη μαλλον τον αὐτον ὁμολογει Θεον ὁμου τε και ἀνΘρωπον, ὡς γεγονοτος σαρκος του λογου κατα τας γραφας · ἀναΘεμα ἐστω.

7. Εἰ τις φησιν, ὡς ἀνΘρωπον ἐνηργησΘαι παρα του Θεου λογου τον Ιησουν, και την του μονογενους εὐδοξιαν περιηΘαι, ὡς ἑτερῳ παρ' αὐτον ὑπαρχοντι· ἀναΘεμα ἐστω.

8. Εἰ τις τολμησει λεγειν, τον ἀναληΦΘεντα ἀνΘρωπον συμπροσκυνεισΘαι δειν τῳ Θεῳ λογῳ, και συνδοξαζεσΘαι και συνχρηματιζειν Θεον, ὡς ἑτερον ἐν

der eine im anderen existirte, — denn das beigefügte »mit« nöthigt es so zu verstehen —; und wenn jemand nicht vielmehr dem Emmanuel nur Eine Anbetung darbringt und ihn nur mit Einer Verherrlichung verehrt, indem ja das Wort Fleisch geworden ist: der sei im Banne.

9. Wenn jemand sagt, dass der Eine Herr Jesus Christus von dem Geiste verherrlicht worden sei, indem er sich gleichsam einer fremden Macht bediente, und als ob er erst von dem Geiste die Macht über die unreinen Geister und die Wunderkraft für die Menschen erhalten hätte, und wer somit nicht vielmehr den Geist, durch welchen er (Jesus) Wunder wirkte, seinen (Christi) eigenen Geist nennt, der sei im Banne.

10. Die göttliche Schrift sagt, dass Christus der Hohepriester und Apostel unseres Bekenntnisses geworden sei und dass er sich selbst für uns zum Wohlgeruche Gott dem Vater aufgeopfert habe. Wenn daher jemand sagt, dass nicht der göttliche Logos selbst, als er Fleisch und gleich uns Mensch wurde, der Hohepriester und Apostel unseres Bekenntnisses geworden sei, sondern dass dies gleichsam ein anderer neben ihm existirender und vom Weibe stammender Mensch sei; oder wenn jemand sagt, dass derselbe auch für sich, und nicht vielmehr für uns allein das Opfer dargebracht habe, da er ja

---

ἑτερῳ, το γαρ Συν ἀει προστιθεμενον τουτο νοειν ἀναγκαζει · και οὐχι δη μαλλον μια προσκυνησει τιμᾳ τον Ἐμμανουηλ, και μιαν αὐτῳ την δοξολογιαν ἀναπεμπει, καθο γεγονε σαρξ ὁ λογος · ἀνάθεμα ἐστω.

9. Εἰ τις φησι, τον ἑνα κυριον Ιησουν Χριστον δεδοξασθαι παρα του πνευματος, ὡς ἀλλοτριᾳ δυναμει τῃ δι' αὐτου χρωμενον, και παρ' αὐτου λαβοντα το ἐνεργειν δυνασθαι κατα πνευματων ἀκαθαρτων, και το πληρουν εἰς ἀνθρωπους τας θεοσημειας, και οὐχι δη μαλλον ἰδιον αὐτου το πνευμα φησι, δι' οὑ και ἐνηργησε τας θεοσημειας · ἀνάθεμα ἐστω.

10. Ἀρχιερεα και ἀποστολον της ὁμολογιας ἡμων γεγενησθαι Χριστον ἡ θεια λεγει γραφη · προσκεκοιμικεναι τε ὑπερ ἡμων ἑαυτον εἰς ὀσμην εὐωδιας τῳ θεῳ και πατρι · εἰ τις τοινυν ἀρχιερεα και ἀποστολον ἡμων γεγενησθαι φησιν οὐκ αὐτον τον ἐκ θεου λογον, ὁτε γεγονε σαρξ και καθ' ἡμας ἀνθρωπος, ἀλλ' ὡς ἑτερον παρ' αὐτον ἰδικως ἀνθρωπον ἐκ γυναικος · ἡ εἰ τις λεγει, και ὑπερ

doch als der Sündenlose gar keines Opfers bedurfte: der sei im Banne.

11. Wenn jemand nicht bekennt, dass das Fleisch des Herrn lebenspendend sei und dem göttlichen Logos als eigen angehöre, sondern einem anderen ausser ihm, der mit ihm nur in der Würde vereinigt oder nur der göttlichen Einwohnung theilhaftig ist; und wer es nicht vielmehr deshalb, wie wir sagten, für lebenspendend erklärt, weil es dem Logos, welcher alles lebendig machen kann, eigen ist, der sei im Banne.

12. Wenn jemand nicht bekennt, dass der göttliche Logos im Fleische gelitten habe, im Fleische gekreuzigt worden sei, im Fleische den Tod gekostet habe, und der Erstgeborene aus den Todten geworden sei, weil er als Gott das Leben selbst und der Lebensspender ist, der sei im Banne.

Diese zwölf Anathematismen[1]) wurden mit dem Synodalschreiben und dem Briefe des Papstes durch die alexandrini-

---

ἑαυτου προσενεγκειν αὐτον την προσφοραν, και οὐχι δη μαλλον ὑπερ μονων ἡμων· οὐ γαρ ἀν ἐδεηθη προσφορας ὁ μη εἰδως ἁμαρτιαν· ἀναθεμα ἐστω.

11. Εἰ τις οὐχ' ὁμολογει την του κυριου σαρκα ζωοποιον εἰναι, και ἰδιαν αὐτου του ἐκ θεου πατρος λογου, ἀλλ' ὡς ἑτερου τινος παρ' αὐτον, συνημμενου μεν αὐτῳ κατα την ἀξιαν, ἠγουν ὡς μονην θειαν ἐνοικησιν ἐσχηκοτος· και οὐχι δη μαλλον ζωοποιον, ὡς ἐφημεν, ὁτι γεγονεν ἰδια του λογου του τα παντα ζωοποιειν ἰσχυοντος· ἀναθεμα ἐστω.

12. Εἰ τις οὐχ' ὁμολογει, τον του θεου λογον παθοντα σαρκι, και ἐσταυρωμενον σαρκι, και θανατου γευσαμενον σαρκι, γεγονοτα τε πρωτοτοκον ἐκ των νεκρων, καθο ζωη τε ἐστι και ζωοποιος ὡς θεος· ἀναθεμα ἐστω.

1) Wenn wir die zwölf Sätze betrachten, so finden wir, dass sie gegen die einzelnen Consequenzen des Nestorianismus gerichtet sind, und die in den damaligen Controversen beliebten Schlagworte zum Gegenstande haben, z. B. θεοτοκος, συναφεια, ἑνωσις, ἀνθρωπος θεοφορος, συμπροσκυνεισθαι, u. s. w. »In illis anathematismis nihil continetur, quod non ubique ac semper omnes docuissent. Omnes anathematismi reducuntur ad quatuor propositiones: 1. quod Dei filius vere sit factus homo; 2. quod idem sit et non alius, filius Dei, qui filius hominis; atque ita Deus ex muliere natus sit, duasque Verbum generationes habuerit; 3. quod virgo sit deipara; 4. quod Immortalis mortem pertulerit, et idem crucifixus, qui adorandus.« S. Pagi ad Baron. annal. ad a. 430. n. 16.

schen Gesandten nach Constantinopel gebracht, und an einem Sonntage[1]) in der Kathedralkirche bei Gelegenheit des Gottesdienstes dem Nestorius in Gegenwart vieler Geistlichen und hoher Staatsbeamten überreicht. Dies wissen wir aus dem Berichte, welchen Theopemptus den Vätern von Ephesus erstattete[2]). Nestorius beschied die Gesandten für den nächsten Tag zu einer Privataudienz, welche er ihnen aber nicht gewährte, sondern wieder einen neuen Termin festsetzte. So trieb der Irrlehrer seinen Spott mit den Abgeordneten des alexandrinischen Patriarchen längere Zeit, behandelte die Briefe des Papstes und des Cyrillus mit Verachtung und suchte den Kaiser gegen diesen aufzureizen[3]). In Folge dessen richtete Theodosius die schon oben erwähnte, in einem höchst missfälligen Tone abgefasste Sacra an Cyrillus. Er befahl darin dem Patriarchen, dass er sich auf einer Synode rechtfertigen müsse, und dass bis dahin keine Neuerungen eintreten dürfen[4]).

Noch müssen wir erwähnen, dass Cyrillus seinen Gesandten im Einverständnisse mit den zu Alexandrien versammelten Bischöfen auch noch zwei andere Briefe mitgegeben hatte, den einen an Clerus und Volk[5]) der Hauptstadt, den andern an

---

1) I. e. am 7. December 430. S. Pagi ad Baron. ad a. 430. n. 14. — Neander, allg. Gesch. d. chr. Rel. u. K. II. 3. 993 ff.

2) S. die Acten des ephesinischen Conciles bei Mansi, IV. 1180. und Baron., annal. ad a. 430. n. 59., ferner auch Pagi ad Baron., annal. ad a. 430. n. 13.

3) S. Baron., annal. ad a. 430. n. 60. — Liberat. diacon., brev. c. 4.

4) S. Mansi, IV. 1109—1112. — Dupin, IV. 241—242.

5) S. Mansi, IV. 1093—1096. In diesem Briefe sagt er: In Betrübniss habe er die letzte Zeit verbracht, vergeblich darauf wartend, dass der ehrwürdige Bischof Nestorius sich doch entschliessen werde, den Rathschlägen und Ermahnungen, welche von Seite der Kirche an ihn ergingen, sowie dem Drängen der ihm anvertrauten Herde nachzugeben, von seinen irrigen und verkehrten Anschauungen abzustehen und jenem Glauben sich zu unterwerfen, der uns durch die heiligen Apostel und Evangelisten überliefert ist. Da jedoch der Irrlehrer noch immer in seinen öffentlichen Predigten sowie auch in seinen Schriften eine ungläu-

die Mönche daselbst. Durch diese kurzen Briefe sucht der heilige Bischof die Adressaten über den Stand der ganzen Angelegenheit genau zu informiren, sie für den Glauben zu begeistern, und ermahnt sie mit jenen Gemeinschaft zu halten, die von dem Irrlehrer excommunicirt wurden.

Nestorius suchte nun zunächst eine Polemik gegen die zwölf Sätze des Cyrillus zu eröffnen, und verfasste darum auch seinerseits zwölf Anathematismen [1]), welche gegen jene des alexandrinischen Patriarchen gerichtet waren. Dieselben sollten gewissermassen geistige Waffen gegen den Apollinarismus sein, — eine Irrlehre, welche ja in dem Gewande der zwölf Canones des Cyrillus wieder von neuem aufgetreten sei, wie Nestorius behauptete. Jeder der zwölf Sätze des letzteren wendet sich darum gegen den correspondirenden Canon des alexandrinischen Bischofes. Dabei ist aber wohl zu beachten, dass in den nestorianischen Anathematismen grosse Missverständnisse in

---

bige Gesinnung kundgäbe, so habe er (Cyrillus) sich gezwungen gesehen in seinem Synodalschreiben auf Grund der päpstlichen Entscheidung einen Termin des Widerrufes festzustellen. Habe Nestorius mit Ablauf dieser Zeit das Anathem seiner Irrthümer nicht unterzeichnet, so sei er als aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu betrachten. — Im weiteren Verlaufe des Briefes vergleicht sich Cyrillus mit einem Arzte, welcher die Krankheiten und Wunden, die im menschlichen Leibe entstehen, nicht sogleich in grausamer Weise mit Feuer und Eisen heilen will, sondern zuerst sanftere Mittel anwendet, und nur wenn diese nichts fruchten, eine geeignete Zeit abwartet, um auch das nothwendige Brennen und Schneiden vorzunehmen. — Weiter ermahnt er die Leser treu festzuhalten am Glauben an die Gottesgebärerin, sowie auch an der rechten Lehre über die Incarnation des ewigen Wortes, und für ihren Glauben auch einzustehen, eingedenk der Worte: »Selig seid ihr, wenn ihr um des Herrn willen geschmähet werdet, da der Geist Gottes auf euch ruht.« (1. Petr. 4.) — Aehnlichen Inhaltes ist auch der zweite Brief (an die Mönche). S. Mansi, IV. 1097.

1) Sie sind uns durch den abendländischen Laien Marius Mercator in lateinischer Uebersetzung aufbewahrt worden. S. Mansi, IV. 1099—1100. und die deutsche Version bei Hefele, Conciliengeschichte II. Bd. §. 132.

Betreff der Auffassung der alexandrinischen obwalten, dass somit diese arg entstellt werden und daher jene bisweilen gegen ein Phantom kämpfen[1]). So verwirft z. B. Nestorius (im 1. anath.) die Behauptung, dass das göttliche Wort in Fleisch verwandelt oder dass (anath. 2.) dieses der göttlichen Natur theilhaftig wurde. Im 3. anath. läugnet er die Einheit der Natur Christi, im 4. Satze die absolute communicatio idiomatum, im 6. Satze die Anfangslosigkeit der Knechtsgestalt des Erlösers; im 8. anath. refüsirt er die Ansicht, dass die menschliche Natur des Herrn an und für sich ohne Rücksicht auf ihre Vereinigung mit dem Logos anbetungswürdig und die Beherrscherin aller Dinge sei u. s. w.

Wenn wir all' diese Sätze prüfen, so können wir nicht umhin, dem Irrlehrer Recht zu geben, müssen aber zugleich hinzufügen, dass er hiemit ja gar nicht gegen Cyrillus polemisirt, indem es diesem niemals einfiel, derartiges zu behaupten. Es bestanden hier somit grosse Missverständnisse von Seite des Nestorius, welcher in vielen seiner Anathematismen vermeintlich gegen seinen alexandrinischen Collegen kämpfen will, thatsächlich aber die falschen Behauptungen der Apollinaristen und Monophysiten verwirft, dabei aber auch öfters seinen eigenen häretischen Ansichten Ausdruck verleiht.

Jene Missverständnisse[2]) zeigten sich auch in der Beur-

---

1) Der gelehrte Bischof Hefele macht hiezu (Conciliengeschichte II. S. 175) die treffende Bemerkung: »Man sieht leicht, Nestorius kämpft hier gegen Windmühlen, indem er dem heil. Cyrillus Ansichten unterschiebt, die derselbe nie hatte; dabei lässt er zugleich seinen eigenen Irrthum durchschimmern, seine Scheidung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, seine Zerreissung des Einen Christus in Zwei.«

2) So folgerte man z. B. aus dem Ausdrucke ἑνωσις φυσικη, welchen Cyrillus in seinem 3. anath. gebraucht, er wolle mit demselben eine vollständige Vermischung der beiden Naturen in Christus behaupten (wie später die Monophysiten). Der heilige Lehrer fasste jedoch diesen Ausdruck anders auf. Er wollte mit demselben nur die Vereinigung zu einer wirklichen, thatsächlichen Einheit, zu Einer Hypostase betonen.

theilung, welche die zwölf Sätze des Cyrillus bei den Gesinnungsgenossen des Nestorius fanden — bei Johannes von Antiochien, Andreas von Samosata, Theodoret von Cyrus und vielen anderen —, welche aus der antiochenischen Schule hervorgingen und in den Traditionen derselben befangen waren.

Es bildete sich demnach eine gewaltige Partei gegen den alexandrinischen Bischof, die ihn theils in Briefen, theils in wissenschaftlichen Abhandlungen und Büchern zu bekämpfen suchte, dagegen aber den Nestorius in Schutz nahm [1]).

Die berühmteste unter den gegnerischen Schriften ist die reprehensio duodecim anathematismorum Cyrilli von Theodoret [2]).

Aus diesen Schriften musste der Patriarch von Alexandrien die falschen Auffassungen, die verschiedenen Missverständnisse und die unbegründeten Vorwürfe kennen lernen, welche ihm gemacht wurden. Er machte sich nun daran, dieselben zu widerlegen und verfasste zu diesem Zwecke seinen

»Er wollte somit die Dualität der Naturen keineswegs aufheben und läugnen, sondern nur ihre Trennung abweisen. Er unterscheidet sie wohl, aber scheidet sie nicht . . . . . Schon der heil. Athanasius hatte von einer ἑνωσις φυσικη und wie die alexandrinische Synode von einer Einigung κατα φυσιν gesprochen, ohne damit eine Vermischung, Confusion der beiden Naturen in Christus andeuten zu wollen. Vielmehr verstand er darunter das Zusammengehen der Gottheit und Menschheit Christi in Ein Wesen oder Eine Existenz, worin sie zwar zwei verschiedene Momente bleiben, die nie vermischt werden, die aber auch unauflöslich zusammengehören. Diesen Sprachgebrauch seines grossen Vorgängers nahm nun auch Cyrill auf, und verstand, wie er in seiner Erwiderung auf die Polemik des Theodoret von Cyrus selbst ausdrücklich erklärte, unter ἑνωσις φυσικη nicht eine ἑνωσις εἰς μιαν φυσιν . . . . . ., sondern nur eine wahrhaftige, reale Vereinigung.« Hefele, Conciliengeschichte. II. Bd. §. 132.

1) S. epist. Joan. Ant. ad Firmum, in Synodic. advers. trag. Iren. c. 4., bei Mansi, V. 756. — Baron. annal. ad a. 430. n. 61. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 40.

2) S. Theod. opp. ed. Schulze, t. V. 1—68. Dieses Werk wurde dem Cyrillus durch seinen Freund Euoptius, Bischof von Ptolemais, übergeben.

„Ἀπολογητικος ὑπερ δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους[1]),“ sowie auch noch einige andere Arbeiten zu Gunsten des hatholischen Glaubens.

Den Inhalt dieser Vertheidigungsschriften werden wir unten im Abschnitte über die Schriften des Cyrillus kennen lernen.

b. Cyrillus und die Synode von Ephesus.

1. Die Berufung der Synode[2]).

Obgleich der heil. Cyrillus auf alle Weise bemüht war, die im vorigen Abschnitte erwähnten Missverständnisse zu lösen, welche zwischen ihm und seinen Gegnern obwalteten, so gelang es ihm dennoch nicht die grosse Kluft zu beseitigen. Ja, die Spannung zwischen beiden Parteien wurde zusehends grösser, und an eine friedliche Beilegung des ganzen Streites war gar nicht zu denken. Es musste darum die kirchliche Auctorität zur Entscheidung zu Hilfe gerufen werden. Sowohl Cyrillus und sein Anhang, als auch die Nestorianer hegten schon seit langer Zeit den Wunsch: es möchten die strittigen Puncte auf einer allgemeinen Kirchenversammlung besprochen und entschieden werden. So sagte z. B. der Archimandrit Basilius[3]) in seiner Bittschrift, welche er im Vereine mit den Mönchen von Constantinopel an den Kaiser richtete: Wir verlangen nicht, dass wir etwa Genugthuung für die Schmach erhalten, welche uns (von den Nesto-

---

1) S. Mansi, V. 19—81. — Dupin, IV. 293. Unter dem Ausdrucke: „οἱ της ἀνατολης ἐπισκοποι“ oder »Orientales« verstand man damals die Partei des Nestorius.

2) S. Card. Hergenröther, Kirchengesch. I. Bd. 2. Per. n. 134. — Hefele, Conciliengeschichte, II. §. 133. — Fessler, instit. patrol. Oenip. 1851. II. 507. sq. — Ferner Baron. annal. ad a. 430. n. 62. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 41. — Neander, II. 3. 994.

3) S. Mansi, IV. 1105. — Euagrius, hist. eccl. I. 7.

rianern) angethan wurde; wir fordern nur, dass die Grundlage des christlichen Glaubens unerschüttert bleiben solle. Deine Majestät möge daher veranlassen, dass eine heilige und ökumenische Synode so bald als möglich sich hier versammle, wodurch Christus seine heilige Kirche einigen wird.

Während so die katholische Partei im Vertrauen auf Gott eine günstige Entscheidung des Streites erwartete, setzte dagegen Nestorius seine ganze Hoffnung auf die ihm befreundeten orientalischen Bischöfe, sowie auch auf den Kaiser, welchen er durch seine Intriguen für sich gewonnen hatte. Durch dessen mächtigen Einfluss hoffte er zu siegen.

Theodosius hielt es ebenfalls für zweckmässig, dass eine Synode berufen werde[1]), und trat daher mit dem Papste Coelestin in Unterhandlung[2]). Der Kaiser sandte eine Sacra[3]) an alle Metropoliten, welche hiedurch zu einem Concile berufen wurden, das zu Pfingsten 431[4]) in Ephesus abgehalten werden sollte. Coelestin war damit einverstanden, indem er erwarten musste, dass diese Kirchenversammlung die Beschlüsse der römischen Synode zur Ausführung bringen werde.

Cyrillus wandte sich in einem Briefe[5]) an den Papst mit der Frage, wie er sich gegen Nestorius zu verhalten habe, da

---

1) S. Pagi ad Baron., annal. ad a. 431. n. 11.

2) Der kaiserliche Gesandte war Petronius, später Bischof von Bologna. S. Baron., annal. ad a. 430. n. 61. und Pagi ad Baron. ad a. 430. n. 25.

3) Dieses kaiserliche Rundschreiben ist vom 19. November 430 datirt. S. Mansi, IV. 1112—16. — Liberat. diac., brev. c. 5. — Pagi ad Baron. ad a. 430. n. 19. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 42. »Il choisit pour cela la ville d'Ephese, comme très propre et par sa situation et par son abondance, pour recevoir par mer et par terre les Prélats qui y étaient appellés, et pour leur y faire trouver toutes sortes de commodités.«

4) Ueber die Zeit der Abhaltung der Synode s. Pagi ad Baron., annal. ad a. 431. n. 12.

5) Dieses Schreiben besitzen wir nicht mehr.

bereits die Frist von zehn Tagen, die ihm zugestanden worden war, fruchtlos verstrichen sei. Der Papst antwortete[1]), Cyrillus möge den Irrlehrer in die Kirchengemeinschaft aufnehmen, sobald derselbe einen ernstlichen Widerruf leiste. Zugleich richtete der Papst auch noch ein Schreiben[2]) an den Kaiser Theodosius II., in welchem er ihm seinen Dank für dessen Fürsorge ausspricht, und ihn bittet, er möge jede Neuerung verhindern und nicht zugeben, dass der kirchliche Friede gestört werde. Schliesslich zeigt er ihm an, dass er zwar selbst nicht kommen könne, wohl aber die beiden Bischöfe Arcadius und Projectus, sowie auch den Priester Philippus als seine Stellvertreter[3]) zum Concile senden werde.

Aus der Directive[4]), welche Coelestin seinen eben genannten Legaten gab, wollen wir eine Stelle anführen, welche uns ein Zeugniss für das Vertrauen gibt, welches der Patriarch von Alexandrien mit Recht genoss. Da heisst es: »Cum Deo nostro, sicut credimus et speramus, auctore ad destinata vestra caritas pervenerit loca, ad fratrem et coepiscopum nostrum *Cyrillum consilium vestrum omne convertite,* et quidquid in *eius* videritis *arbitrio,* facietis.« Im Uebrigen sollten sie zwar bei den Verhandlungen als die Vertreter des apostolischen Stuhles gegenwärtig sein, sich aber keineswegs in eine Discussion einlassen, sondern vielmehr bloss ihres Amtes als Schiedsrichter walten. »Quodsi transactam synodum et rediisse omnes episcopos videritis, requirendum est, qualiter fuerint res finitae. Si pro antiqua fide catholica res gestae sunt, et sanctum fratrem meum *Cyrillum* Constantinopolim didiceritis

1) Dieser Brief ist vom 7. Mai 431 datirt. S. Mansi, IV. 1292. — Baron., annal. ad. a. 431. n. 18—20. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 46.

2) Es ist datirt vom 15. Mai 431. S. Mansi, IV. 1291. — Baron., annal. ad a. 431. n. 16. u. 17. — Tillemont, l. c.

3) S. Baron., annal. ad a. 431. n. 21. u. 22. — Tillemont, l. c.

4) S. Mansi, IV. 556.

profectum, ire vobis illo necesse est, ut epistolas nostras principi porrigatis. Quod si aliter actum est, et in dissensione res fiunt, ex ipsis rebus conjicere poteritis, quid cum *consilio* supradicti *nostri fratris* agere debeatis.«

Auch an die Kirchenversammlung sandte Coelestin einen Brief[1]), in welchem er die versammelten Bischöfe auf ihre hohen Obliegenheiten aufmerksam macht, hinweisend auf die Worte des Herrn: »Gehet hin und lehret alle Völker[2]).« Geistvoll und packend ist auch die Anführung der paulinischen Mahnung: »Habt Acht auf euch sowie auf die gesammte Heerde, für welche euch der heilige Geist als Bischöfe bestellte, damit ihr die Kirche, die Gott sich mit seinem Blut erkaufte, leitet[3]),« — Worte, welche der heilige Apostel an die Bischöfe und Priester von Ephesus und dessen Umgebung einstens richtete.

Da Theodosius II. die Synode nicht besuchen konnte, so sandte er als seinen Stellvertreter den kaiserlichen Beamten Candidianus, welchem er ein Creditivschreiben[4]) an die Kirchenversammlung mitgab. In diesem Briefe werden die Befugnisse dieses Gesandten, welche sich auf die Aufrechthaltung der äusseren Ordnung bezogen, dargelegt.

Der heilige Patriarch von Alexandrien schiffte sich ein und fuhr über Rhodus nach Ephesus, um zu der vom Kaiser bestimmten Zeit[5]) an Ort und Stelle zu sein. Von Rhodus aus schrieb er[6]) einige Zeilen an die Geistlichen und an das Volk von Alexandrien, und versicherte sie, dass er, wiewohl dem Leibe nach ferne, doch im Geiste immer bei ihnen sei.

1) S. Mansi, IV. 1284—1288. — Baron., annal. ad a. 431. n. 8. sq.
2) Matth. 28.
3) Act. Ap. 20.
4) S. Mansi, IV. 1118—1120. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 48.
5) Zu Pfingsten, d. i. am 7. Juni 431.
6) S. Mansi, IV. 1116. — Baron., annal. ad a. 431. n. 38. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 47.

Zugleich fordert er sie auf, vielleicht schon erfüllt von banger Ahnung in Betreff der nächsten Zukunft — dass sie zu Gott um einen glücklichen Ausgang des Kampfes beten sollten. Einen kurzen Brief[1]) ähnlichen Inhaltes schickte er auch an dieselben Leser gleich nach seiner Ankunft in Ephesus.

Cyrillus war mit ungefähr fünfzig seiner Suffraganbischöfe in der genannten Stadt erschienen, und traf dort bereits den Irrlehrer an, der mit bewaffneter Macht gekommen war[2]). Auch viele andere orientalische Prälaten waren bereits anwesend, nur Johannes, der hochangesehene und einflussreiche Patriarch von Antiochien liess noch auf sich warten.

Die Zeit vor Beginn der Synode benützten die anwesenden Bischöfe, um unter einander in Privatversammlungen über die strittigen Puncte zu disputiren. Auch Nestorius war, wie begreiflich, eifrigst bemüht, Stimmen für seine Anschauungen zu gewinnen. Sein Auftreten geschah in leidenschaftlicher und erbitterter Weise[3]). Allein nur wenige Bischöfe standen auf seiner Seite, darunter die Pelagianer, welche in Folge ihrer rationalistischen Denkungsweise ihm geistesverwandt waren. Der heil. Cyrillus aber benützte diese Zeit, um Excerpte aus den nestorianischen Schriften[4]), sowie auch aus den Werken der heiligen Väter zu machen[5]), um sie zur gelegenen Zeit dem Concile zur Vergleichung vorlegen zu können[6]).

1) Mansi, IV. 1117.

2) S. Sokrates, Kirchengesch. VII. 34. — Baron., annal. ad a. 431. n. 37. et sq.

3) S. Baron., annal. ad a. 431. n. 39. und den Brief des Cyrillus an einige Geistliche in Constantinopel, bei Mansi, IV. 1229.

4) S. Mansi, IV. 1197—1208. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 49.

5) S. Mansi, IV. 1184—1196.

6) S. Liberati diac. brev. c. 5. (Gallandii t. XII. 128.). — Cyrilli excerpta ap. Mar. Merc. (ed. Garn. II. 103—106.). — Collat. Constantinop. a. 532. apud Mansi, VIII. 820. u. 828. — Justiniani imperat. ep. ad

Unter derartigen Vorarbeiten und Zusammenkünften kam nun die Zeit des Pfingstfestes heran. Es war jedoch der antiochenische Patriarch mit den syrischen Bischöfen noch immer nicht erschienen [1]). Als er endlich doch in die Nähe von Ephesus kam, sandte er an Cyrillus einen Brief [2]), in welchem er die Krankheit einiger Bischöfe sowie den Tod mehrerer Zugthiere als Ursache [3]) der Verzögerung angibt und nach fünf oder sechs Tagen nach Ephesus zu kommen verspricht. Auf diese Nachricht hin wartete Cyrillus mit den anderen versammelten Bischöfen noch sechszehn Tage, wie wir aus dem officiellen Berichte [4]) ersehen, welchen die Synode an den Kaiser richtete. Da aber mehrere von den hochbejahrten Bischöfen in Folge des fremdartigen Klimas krank wurden [5]), ja einige sogar starben, da ferner der Antiochener sein Erscheinen

---

monachos Aegypti, in Maji collect. nova script. veter. VII. 1. 296. — S. Eulog. Alex. ap. Photium, Cod. 230.

1) Er entschuldigte sich, indem er die lange Dauer der Reise vorschützte. — Euagr., hist. eccl. I. 3. — Baron, annal. ad a. 431. n. 40. 41.

2) S. Mansi, IV. 1121. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 51. — Neander's (II. 3. 1000. f.) Darstellung ist falsch.

3) Cyrillus und die anderen Mitglieder der Synode durchschauten aber den Antiochener, und sahen gar wohl ein, dass Johannes absichtlich sein Erscheinen verzögere. Cyrillus meinte, Johannes wolle es vermeiden, bei der Verurtheilung eines Mannes zugegen zu sein, dessen Freund und Gesinnungsgenosse er war. S. den Brief des Cyrillus an einige Geistliche von Constantinopel, bei Mansi, IV. 1229. Die eigentliche Absicht des Antiocheners war die, einstweilen die Absetzung des Nestorius zuzulassen, dann plötzlich zu erscheinen, die Acten zu prüfen, sie unter irgend einem Vorwande zu reprobiren und dadurch dem Irrlehrer zu Hilfe zu kommen. Auch hoffte er die dadurch entstehende Verwirrung benützen zu können, um gegen Cyrillus selbst klagend aufzutreten, und ihn vom Vorsitze auszuschliessen, wobei dann die Reihenfolge an ihn gekommen wäre, den Präsidentenstuhl zu besteigen. S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 51.

4) S. Mansi, IV. 1236—1240. — Baron., annal. ad a. 431. n. 41.

5) S. die Rede des Cyrillus auf der Synode. Mansi, IV. 1129.

absichtlich verzögerte und auch noch überdies durch seine Boten sagen[1]) liess, die Synode möge auf seine Ankunft nicht warten: so wurde endlich mit vollem Rechte beschlossen[2]), die Synode zu eröffnen.

2. Erste Sitzung.

Sie wurde am 22. Juni in der Marienkirche abgehalten[3]). Im Ganzen waren über 200[4]) Bischöfe anwesend.

Cyrillus führte den Vorsitz[5]), daher auch sein Name in den Acten immer den ersten Platz einnimmt, so dass selbst die drei päpstlichen Legaten erst nach dem alexandrinischen Patriarchen die Schriftstücke unterzeichneten. Die Orientalen waren freilich nicht einverstanden mit dem Vorrange, welcher durch die Anordnung des Papstes dem heil. Cyrillus gebührte. Sie warfen diesem vielmehr ungerechter Weise vor, er habe sich eine Auctorität angemasst, welche ihm weder durch die kirchlichen Canones, noch durch die Verfügung des Kaisers[6]) zukomme. Er sei Parteimann gegen Nestorius und

1) Durch die beiden Bischöfe Alexander von Apamea und Alexander von Hierapolis. — Dies bezweifelt Neander ohne Grund.

2) Freilich fand sich eine Opposition gegen diesen Beschluss, da die nestorianisch gesinnten Bischöfe verlangten, dass die Ankunft des Patriarchen von Antiochien abgewartet werden müsse. Ihr Protest bei Mansi, V. 765.

3) Hefele, Conciliengeschichte. II. §. 134. ff. — Passend war es, dass gerade die Marienkirche hiezu erwählt wurde, handelte es sich ja doch um ein Dogma, das sich auf die Gottesmutter bezog. S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 42.

4) Ueber die Zahl der versammelten Bischöfe s. Baron., annal. ad a. 431. n. 42. und Pagi ad Baron. ad a. 431. n. 14. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 48.

5) »Inter omnes autem Cyrillus primae post Romanam praerogativa sedis et ipsius primae sedis vicaria praefectura reliquos omnes episcopos antecellens enituit, atque magis magisque cum morum egregia sanctitate tum eximia divinarum rerum scientia claruit.« Baron., annal. ad a. 431. n. 37. — Card. Hergenröther, Kirchengesch. III. 122.

6) Theodosius hielt allerdings daran fest, dass auch Cyrillus sich verantworten müsse, und hätte es darum gerne gesehen, wenn Jo-

noch überdies selbst angeklagt auf Grund seiner »häretischen« Anathematismen. Das rechtmässige Concil hingegen erkannte die Präsidentschaft des Cyrillus an. Hatte auch der Papst nicht ausdrücklich das Präsidium dem heiligen Patriarchen übertragen, so lag es doch in seinem Sinne, da er ja demselben das Richteramt über Nestorius anvertraute [1]). Ferner kamen ja auch bald die drei päpstlichen Gesandten zum Concile. Hätte Cyrillus nicht nach dem Sinne und Willen Coelestin's gehandelt, sondern nach eigenem Gutdünken den Vorsitz für sich in Anspruch genommen: dann hätten sicherlich die römischen Legaten dagegen Einsprache erhoben. Dies ist aber nicht geschehen; sie waren vielmehr mit dem Auftreten des Cyrillus durchaus einverstanden, und mussten sich gemäss der vom Papste erhaltenen Instruction ganz an den heiligen Bischof halten.

Schon am vorhergehenden Tage (am 21. Juni) wurden einige Prälaten an Nestorius gesendet, um ihm den Beginn der Synode anzuzeigen und ihn vorzuladen. Dies war jedoch vergebens, wie aus dem Berichte [2]) des Bischofes Hermogenes und der anderen Deputirten hervorgeht.

Es wurden nun die Verhandlungen begonnen und Candidians Protest [3]) dagegen, sowie dessen Forderung, man möge noch vier Tage auf Johannes von Antiochien warten, blieben unbeachtet [4]).

---

hannes von Antiochien, welcher nach dem Alexandriner der nächste in der hierarchischen Würde war, den Vorsitz geführt hätte. Doch bestimmte er hierüber nichts, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Coelestin.

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 53. »S. Cyrille pouvait bien présumer que Célestin ne le desavouerait pas sur cela. Le Concile de Calcedoine en confirmant les reglements du Concile d'Ephèse et tout ce qu'il avait ordonné sur la foi, dit que Célestin et s. Cyrille en étaient les chefs.«

2) S. Mansi, IV. 1132.

3) S. Mansi, V. 770.

4) S. Baron., annal. ad a. 431. n. 57. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 54.

Zunächst wurde nun das Schreiben Theodosius II. vorgelesen, in welchem die Kirchenversammlung einberufen worden war[1]). Auf die Bemerkung des ephesinischen Bischofes Memnon, dass bereits sechszehn Tage seit dem durch das kaiserliche Rundschreiben fixirten Termin verflossen seien, hielt nun Cyrillus eine kurze Ansprache, in welcher er auf das Decret des Kaisers, ferner auf die Kränklichkeit und den Tod einiger Bischöfe hinweist, um daraus den Schluss zu ziehen, dass die Verhandlungen sofort begonnen werden müssten. Da aber der Irrlehrer nicht erschienen war, so machte Bischof Flavian von Philippi den Vorschlag, nochmals durch eine Deputation ihn vorladen zu lassen[2]). Doch dies war abermals vergebens, da Nestorius seinen Soldaten, die ihm von Candidian als Leibwache gegeben wurden, befohlen hatte, die Gesandten der Synode nicht vorzulassen[3]). Endlich wurden auch noch ein drittes Mal einige Bischöfe an den Irrlehrer abgeordnet. Auch dieses Mal scheiterte der Versuch der Synode, indem deren Gesandte von jenen Soldaten in schmachvoller Weise behandelt wurden[4]). Es ist wohl begreiflich, dass ein derartiges Vorgehen die tiefste Entrüstung unter den versammelten Vätern hervorrufen musste, so dass selbst solche (ungefähr 20) Bischöfe, die früher den Irrlehrer in Schutz nahmen, jetzt auf des Cyrillus Seite traten.

Weiterhin constatirt Juvenal von Jerusalem, dass den canonischen Gesetzen in Betreff der Citation des Häretikers Genüge geleistet worden sei, und fordert die Verlesung des nicänischen Glaubensbekenntnisses[5]). Nachdem dies geschehen war, kömmt der zweite Brief des heil. Cyrillus an Nestorius

1) Der erste Notar, der alexandrinische Geistliche Petrus und Juvenal von Jerusalem hatten die Verlesung der kaiserlichen Sacra in Vorschlag gebracht. S. Mansi, IV. 1129. und Baron., annal. ad a. 431. n. 52. sq.

2) Mansi, IV. 1132. — Baron., annal. ad a. 431. n. 48. und 49.

3) Mansi, IV. 1133. — 4) Ibid. 1136. — 5) Ibid. 1137.

zur Verlesung, dessen wir oben[1]) erwähnten. Cyrillus ergriff nun das Wort und forderte die Synode auf zu untersuchen, ob der Inhalt seines Briefes mit dem orthodoxen Glauben, wie er sich im nicänischen Symbolum darstellt, im Einklange stehe oder nicht[2]). Auf diese Bitte hin äusserten sich nun viele der versammelten Väter in einer überaus schmeichelhaften und ehrenvollen Weise über die ebenso richtige als auch verständliche und überzeugende Darstellung, mit welcher der heilige Lehrer den katholischen Glauben über das Geheimniss der Menschwerdung Christi präcisirte[3]). So sagte z. B. Firmus, Bischof von Cäsarea: »Nichts ist in diesem Briefe zweideutig, nichts dem Glauben widersprechend, welcher vielmehr hiedurch befestigt wird.« Juvenal von Jerusalem, Memnon von Ephesus und andere betonen wiederum die durchgängige Harmonie der Lehre des Cyrillus mit dem nicänischen Symbolum. Flavian von Philippi sagt, dass dieser Brief ein Licht sei, durch welches man den nicänischen Glauben besser verstehen lerne. Acacius von Melitene, ein Freund des Irrlehrers, musste gestehen, dass die Kirche vom Anbeginne an nichts anderes gelehrt habe, als Cyrillus. Amphilochius von Sida nennt den Brief desselben einen getreuen Ausdruck der apostolischen Tradition. Fidus von Joppe nennt ihn ein Dictat des heiligen Geistes, Paulianus von Majuma ein Orakel desselben, u. s. w. In ähnlichen Lobeserhebungen ergehen sich alle rechtgläubigen Synodalmitglieder[4]).

Als die Bischöfe hierüber ihre motivirten Stimmen abgegeben hatten, erhob sich Palladius, Bischof von Amasia, mit dem Antrage, dass auch das Antwortschreiben des Nestorius vorgelesen werde, damit der Inhalt desselben ebenfalls mit

1) S. 89.

2) Mansi, IV. 1139.

3) Die kurz motivirten Vota von 126 Bischöfen sind uns noch erhalten. Mansi, IV. 1139—1170.

4) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 55.

dem nicänischen Glaubensbekenntnisse verglichen werden könne. Dies geschah, und viele (34) von den versammelten Vätern wiesen nun in kurzen Worten[1]) auf den grellen Widerspruch hin, der zwischen der nestorianischen Lehre und dem Nicänum bestand. Schliesslich riefen alle Bischöfe: „Ὁ μη ἀναθεματιζων Νεστοριον ἀναθεμα ἐστω[2])." Dieses Urtheil wurde hierauf in verschiedenen Formen nochmals wiederholt.

Auf den Antrag des Bischofes Juvenal von Jerusalem kam nun das Schreiben Coelestin's an Nestorius zur Verlesung, und durch den Notar Petrus wurde der Einklang der Lehren des heil. Cyrillus mit jenen des Papstes constatirt[3]). Auch das Synodalschreiben[4]), welches der alexandrinische Patriarch im Namen seiner Provincialsynode an Nestorius gerichtet hatte, wurde verlesen und approbirt. Was die zwölf Anathematismen anbelangt, welche Cyrillus jenem Schreiben beifügte, so wurden sie ohne Zweifel zugleich mit dem Briefe vorgelesen und gutgeheissen. Wir glauben dies behaupten zu können auf Grund der »epistola Joannis Antiocheni episcopi et synodi, quae cum eo convenit, ad imperatorem Theodosium,« welche in lateinischer Uebersetzung im XVII. cap. des synod. advers. trag. Iren. (bei Mansi, V. 781. sq.) abgedruckt ist. Da heisst es: ».... intuentes quod imperii vestri intentio rectae fidei

1) S. Mansi, 1169—1177.

2) S. Baron., annal. ad a. 430. n. 57. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 55.

3) S. Mansi, IV. 1179.

4) Hefele (Conciliengeschichte II. §. 134.) macht hiezu die Bemerkung: »Es ist dies jenes Synodalschreiben, welchem die zwölf Anathematismen angehängt waren. Es wurden darum diese ohne Zweifel zugleich verlesen; dass sie aber von der ephesinischen Synode ausdrücklich bestätigt worden seien, ist nicht gesagt. Ja, wir finden in den Acten gar keine Verhandlung über diese Anathematismen. Tillemont vermuthet, dass darüber höchst wahrscheinlich auf der Synode ziemlich ausführlich discutirt worden sei, dass aber die Synodalacten hier wie auch an anderen Stellen, eine Lücke hätten.«

patrum conveniret, festinavimus illa, quae nuper exposita sunt a Cyrillo *capitula* evangelicae et apostolicae doctrinae contraria condemnare, in quibus omnes tam qui nunc sunt, quam qui olim quolibet tempore fuerunt, sanctos *anathèmatizare* praesumpsit. *Quae* ille in praesenti tempore quasi episcopalis perturbationis quaesitam diu occasionem reperiens et cooperatricem sumens ignorantiam plurimorum, quorundam vero et morbum, qui occultatus olim, nunc manifestus effectus est, et fraudulenta pertinacia utens, *synodica confirmare auctoritate* tentavit.« Die Ausdrücke: anathematizare und capitula (κεφαλαια) deuten darauf hin, dass es sich hier um eine Synodalbestätigung der Anathematismen Cyrill's handelt. Wir können darum der Ansicht des Lupus keinen Glauben beimessen, welcher sagt, dass das Concil die zwölf Anathematismen zwar nicht verwerfen wollte, um bei Cyrillus nicht anzustossen, sie aber auch nicht approbirte, da sich in denselben manche Ausdrücke finden, welche leicht falsch gedeutet und in der That von den späteren Eutychianern missbraucht wurden.

Wie wir bereits erwähnt haben, wurde jener Synodalbrief durch die Bischöfe Theopemptus und Daniel nach Constantinopel gebracht. Diese beiden Deputirten des alexandrinischen Conciles mussten nun auf den Antrag Flavians von Philippi hervortreten und Bericht erstatten in Betreff der Uebergabe jenes Briefes. Wir kennen den Inhalt dieses Berichtes.

Auf den Wunsch des Cyrillus und des Bischofes Fidus von Joppe wurden auch die beiden Freunde des Nestorius, Theodotus, Bischof von Ancyra, und Acacius von Melitene über die gegenwärtigen Anschauungen des Irrlehrers befragt. Diese beiden Männer hatten nämlich noch vor wenigen Tagen mit ihm verkehrt und waren eifrigst bemüht, ihren Freund auf die rechte Bahn zu bringen; leider war alles vergebens.

Hierauf wurden auch jene Excerpte vorgelesen, welche Cyrillus sowohl aus den Werken der heiligen Väter, als auch

aus den nestorianischen Schriften gesammelt hatte, und die sich auf die in Frage stehenden Glaubenswahrheiten bezogen.

Da nun so der Gegensatz zwischen der kirchlichen Tradition und den nestorianischen Lehren klar und deutlich in die Augen fiel, so schritten die Mitglieder der Synode sofort zur Verurtheilung des Irrlehrers. Die Absetzung desselben wird motivirt durch die Halsstarrigkeit, die er dadurch manifestirte, dass er weder persönlich erschien, noch die Deputirten der Versammlung empfing, sondern sie vielmehr in entehrender und schmachvoller Weise von seiner Leibwache behandeln liess. Da nun die Synode sowohl aus den Schriften des Irrlehrers, als auch aus seinen zu Ephesus gehaltenen Reden seine häretische Denkungsweise genügend kennen gelernt hatte, so fand sie sich durch die kirchlichen Gesetze sowie auch auf Grund der päpstlichen Entscheidung gezwungen, folgendes Urtheil[1]) auszusprechen:

»Jesus Christus, unser Herr, von Nestorius mit Lästerungen angegriffen, beschliesst durch diese heilige Kirchenversammlung, denselben der bischöflichen Würde zu berauben und ihn von aller priesterlichen Gemeinschaft auszuschliessen.«

Dieses Urtheil[2]) wurde von ungefähr zweihundert Bischö-

1) „Ὁ βλασφημηθεις τοινυν παρ' αὐτου κυριος ἡμων Ιησους Χριστος ὡρισε δια της παρουσης ἁγιωτατης συνοδου, ἀλλοτριον εἰναι τον αὐτον Νεστοριον του ἐπισκοπικου ἀξιωματος, και παντος συλλογου ἱερατικου.“ Mansi, IV. 1212. — Dupin, IV. 293—295. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 56. — Baron., annal. ad a. 431. 57—59.

2) Diese Sentenz wurde noch in der Nacht dem jubelnden Volke, welches den ganzen Tag über mit Spannung gewartet hatte, verkündet. Am nächsten Tage wurde sodann die Excommunication dem Irrlehrer selbst bekannt gemacht, sowie auch durch ein kurzes Schreiben dem Clerus der Kaiserstadt (bei Mansi, IV. 1227). Ein längeres Schreiben über den ganzen Hergang richtete Cyrillus an seine geistlichen Freunde und Geschäftsträger in Constantinopel. (Mansi, IV. 1227—1232.) In demselben bittet er auch um Wachsamkeit in Betreff der falschen Nachrichten, die wahrscheinlich durch Candidian in die Hauptstadt gelangen werden.

fen unterzeichnet, an deren Spitze Cyrillus von Alexandrien steht.

So war demnach das Urtheil, welches schon Papst Coelestin über den Irrlehrer fällte, durch das Anathem neuerdings bestätigt worden, das vom dritten ökumenischen Concile über Nestorius ausgesprochen wurde.

Allein wer möchte wohl daran zweifeln, dass es einzig und allein dem unermüdlichen Eifer des heil. Cyrillus zu danken ist, dass der Streit so rasch seine Lösung fand!

Ist es auch allerdings dem weltlichen Einflusse, welcher dem Irrlehrer zu Gebote stand, gelungen, die Wahrheit noch für kurze Zeit zu verdunkeln, so hatte sie doch bereits vor dem kirchlichen Tribunale ihren glänzenden Sieg errungen, und in nicht zu langer Frist sollte sie auch vor Kaiser und Reich ihre gerechte Anerkennung finden.

Cyrillus war es, welcher durch seine Briefe, die er nach allen Richtungen schrieb — an den Kaiser, an die Frauen am Hofe, an Bischöfe, an Mönche, an das Volk — und durch seine vielen Predigten überall den Boden ebnete und lockerte für die Aufnahme des Samenkornes der christlichen Wahrheit. Er war es, der durch das Synodalschreiben »das katholische Dogma fast mit der Genauigkeit eines Symboles wiedergab[1]),« und durch die Abfassung seiner zwölf Anathematismen den Gegensatz zur Häresie scharf präcisirte. Er war es, der durch die Klarheit seiner Beweisgründe sowie durch die glückliche Anwendung von passenden Schrifttexten die Leser seiner Schriften für die Wahrheit zu gewinnen verstand. Er war es, der durch die Sammlung jener Excerpte den Vätern der ephesinischen Synode den Widerspruch zwischen der nestoria-

1) S. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. S. 428.

nischen Irrlehre und dem apostolischen Glauben recht handgreiflich machte. Er war es endlich, der die Würde Mariens mit Nachdruck vertheidigte und das passende Wort [1]) auffand, mit welchem in Zukunft jenes Grunddogma des christlichen Glaubens bezeichnet werden sollte. »Wenn der heil. Cyrillus diesen Ausdruck auch noch nicht so genau verstand, dass er damit den terminus der Vereinigung, die eine Hypostase oder Person des menschgewordenen Logos bezeichnen wollte [2]), so hat er doch wenigstens diesen Ausdruck zuerst gebraucht und so der nun bald folgenden Entwickelung der Theologie vorgearbeitet [3]).«

3. Berichte an den Kaiser. — Ankunft des Johannes von Antiochien [4]).

Wie bereits erwähnt, wurde das Urtheil der Excommunication dem Nestorius am nächsten Tag (am 23. Junius) mitgetheilt. Dem Irrlehrer war es nun, wie begreiflich, darum zu thun, den Kaiser, der zwar ohnehin für ihn Partei ergriff, in der Meinung zu bestärken, als würde er widerrechtlicher Weise verfolgt. Er verfasste darum sogleich im Einverständnisse mit seinen Gesinnungsgenossen einen Bericht [5]) an den Kaiser, in welchem er die Väter der Synode der Missachtung des kaiserlichen Befehles beschuldigt, indem sie die Ankunft des antiochenischen Patriarchen und anderer Bischöfe nicht

---

1) „Καθ' ὑποστασιν."

2) Wir halten indessen dafür, dass der heil. Lehrer mit dem bezeichneten Ausdrucke dasselbe besagen wollte, was wir heute darunter verstehen.

3) S. Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. S. 428.

4) S. Hefele, Conciliengeschichte II. §. 135. — Pagi ad Baron., annal. ad a. 431. n. 20. — Neander, II. 3. 1008. ff.

5) S. Mansi, IV. 1232—1236. und das achte Capitel des Synod. advers. trag. Iren. Dieser Bericht kam durch die Vermittelung Candidian's an den Hof. — Baron., annal. ad a. 431. n. 67. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 57.

abwarteten. Auf diese Weise suchte Nestorius am kaiserlichen Hofe die Ansicht zur Geltung zu bringen, als sei die ephesinische Synode keine allgemeine, sondern nur eine Parteiversammlung. Zugleich erklärte Candidian das erflossene Urtheil für ungiltig, und beschwor in einem öffentlichen Edicte[1]) die Bischöfe, künftighin so lange keine Versammlung zu halten, bis die noch abwesenden Bischöfe gekommen wären.

Aber auch Cyrillus und die Väter des Conciles waren unterdessen nicht müssig. Sie verfassten vielmehr auch ihrerseits einen Bericht[2]) an den Kaiser, um so durch eine wahrheitsgetreue Schilderung der Sachlage den Entstellungen, Lügen und Verläumdungen der Gegner vorzubeugen. Wiewohl sich nun Candidian alle Mühe gab, den Bericht der Synode nicht an den Kaiser gelangen zu lassen[3]), so wurden seine Absichten doch vereitelt; ja Theodosius erhielt sogar das Synodalschreiben früher, als den Brief des Nestorius, wie wir aus dem Antwortschreiben[4]), das der Abt Dalmatius und andere Geistliche an die ephesinische Kirchenversammlung richteten, ersehen können[5]).

Richten wir unsere Blicke wieder auf die Ereignisse in Ephesus.

Als die officiellen Berichte beendigt waren, fühlte sich der heilige Bischof von Alexandrien gedrängt, auch dem Clerus und Volke seiner Residenz Mittheilungen über den denkwürdigen Tag zukommen zu lassen, an welchem er die Ehre der Gottesmutter vertheidigt hatte. Er sandte demnach zwei

---

1) S. Synod. advers. trag. Iren. c. 10. bei Mansi, V. 772.

2) Mansi, IV. 1236—1240. — Baron., annal. ad a. 431. n. 64. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 58.

3) S. Baron., annal. ad a. 431. n. 67.

4) S. Mansi, IV. 1432.

5) Gleichzeitig richtete die Synode auch an den Clerus und das Volk von Constantinopel ein Schreiben, in welchem die Verwerfung der nestorianischen Irrlehre gemeldet wird. S. Mansi, IV. 1241.

kurze Briefe[1]) nach Alexandrien, in welchen er seiner Freude darüber Ausdruck gab, dass die Wahrheit über den Irrthum gesiegt habe. Auch spricht er von der grossen Begeisterung, mit welcher das ephesinische Volk die Verwerfung der Häresie aufnahm. Bis am Abende habe das Volk — sagt er — vor den Thüren der Concilskirche, welche der Gottesmutter geweiht sei, gewartet und habe unter grossem Jubel mit Fackeln und Rauchfässern die Bischöfe zu ihrer Herberge begleitet. Freilich erfordert jede gute Sache Mühe und Anstrengung; so auch hier. Indessen haben wir ja in Beschwerden und Arbeiten rufen gelernt: Handle mannhaft[2]). Auch können wir uns der festen Ueberzeugung hingeben, dass die Anstrengungen, welche wir uns um der Tugend willen auferlegen, verdienstlich sind, und dass wir jenen Lohn erhalten werden, den Gott für die Entschlossenheit des Geistes spendet . . . . . So mögen sich demnach alle Lehrer und Führer des Volkes freuen, denn der Glaube ist befestigt, die Ehre des göttlichen Erlösers wird überall verkündet, der Satan ist überwunden, das Aergerniss ist aufgehoben und die wahre Lehre hat über den Irrthum gesiegt, so dass wir alle einstimmig rufen können: »Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe[3]).«

Auch die Mönche Aegyptens benachrichtigt[4]) Cyrillus über die Verwerfung der Irrlehre. In diesem Briefe spricht er vorzüglich sein Bedauern aus, dass Nestorius unter den Bischöfen manche Freunde besitzt, welche im Bunde mit ihm gegen Christus conspiriren. Schliesslich fordert er sie zum eifrigen Gebete auf.

In jenen Tagen, welche unmittelbar auf die Verurtheilung des Nestorius folgten, beschäftigte sich Cyrillus nicht nur mit

---

1) Mansi, IV. 1241—1244. — 2) Ps. 16.
3) Ep. ad Ephes. 4. — 4) Mansi, IV. 1244—1245.

der Abfassung von Briefen und officiellen Actenstücken, sondern er hielt auch in Ephesus Predigten, um dadurch das Volk in der orthodoxen Lehre bezüglich der Incarnation zu unterrichten[1])

In einer[2]) derselben sagt er:

Während es das Bestreben der Heiligen ist, die Ehre und das Lob Christi zu verkünden: ist es andererseits das Ziel der Gottlosen, welche das grosse, bewunderungswürdige und tiefe Geheimniss der Menschwerdung nicht kennen, Gott zu lästern. Ihnen gehört das Wort des Propheten[3]): »Aber tretet herzu, ihr Kinder der Zauberin, Same des Ehebrechers und der Buhlerin. Ueber wen habt ihr eure Lust? Ueber wen klaffet ihr den Mund und strecket die Zunge aus? Seid ihr nicht lasterhafte Kinder, eine Lügenbrut?« Sowie die Juden gleich wilden Thieren gegen den Erlöser losstürmten und ihn, der doch nur Wohlthaten spendete, steinigen wollten: so gibt es auch jetzt solche, die den Wahnwitz und die Gottlosigkeit derselben nachahmend zu Christus sprechen: Warum machst du aus dir selbst einen Gott, da du doch nur ein Mensch bist? Die Thörichten, sie verstehen nicht das Geheimniss. Es ist ja nicht so, als ob er aus sich einen Gott machte, da er Mensch war; sondern von Natur aus ist er Gott und wurde Mensch ohne Veränderung seiner Gottheit. Er, der auf unaussprechliche Weise vom Vater gezeugt ist, liess es zu, seinem Fleische nach von einem Weibe geboren zu werden und so ist er der Menschensohn geworden, um uns zu erlösen. Wegen des Menschen ist er demselben ähnlich geworden, wegen seiner selbst aber blieb er, was er war. Schaue darum den Eingeborenen im Fleische, und bekenne, dass derjenige, wel-

1) Auch andere Bischöfe hielten diesbezügliche Homilien. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 56.

2) Mansi, IV. 1248—1252.

3) Isai. 57.

cher für uns Mensch geworden ist, Gott selbst sei? Die heiligen Propheten sollen dir Zeugniss ablegen. Sagt nicht David[1]): »Unser Gott wird sichtbar kommen,« und Johannes der Täufer[2]): »Bereitet die Wege des Herrn, machet gerade die Pfade unseres Gottes.« Dies bezeugt auch Michäas[3]), wenn er sagt: »Aber du, Bethlehem Ephrata, zwar klein unter den Tausenden Juda's, aus dir wird mir hervorgehen der Herrscher in Israel, dessen Ausgang vom Anbeginne ist, von Ewigkeit her.« Aber du wirst vielleicht sagen: ich schäme mich, den Sohn eines Weibes Gott zu nennen. Wie also! du willst die Rathschlüsse Gottes tadeln, du willst die Vorsehung von dir stossen, und über den Willen Gottes richten! Ist seine Weisheit nicht grösser als die deinige? Darf das Lampenlicht mit dem Sonnenlichte sich messen? Darum beuge dich im demüthigen Glauben vor dem Geheimnisse und suche nicht etwas begreifen zu wollen, was den Menschengeist überragt . . . .

In einer anderen Predigt[4]) sagt er:

»Eine Schaar von heiligen Männern sehe ich vor mir, welche von der Gottesgebärerin, der allzeit jungfräulichen Maria, eingeladen bereitwilligen Herzens zusammenkamen. Habe ich auch manche Ursache zur Traurigkeit, so soll doch dieser Anblick mich erfreuen. Jetzt ist das schöne Wort David's in Erfüllung gegangen: »Was ist schöner und lieblicher, als wenn Brüder unter einander in Eintracht leben?« Darum sei gepriesen, heiligste Dreieinigkeit, sei gegrüsst, Gottesmutter Maria, ... Jungfrau und Mutter zugleich! Den Unermesslichen und Unbegreiflichen hattest du in deinem Schosse. Durch dich wird die heiligste Dreieinigkeit angebetet, durch dich das kostbare Kreuz verehrt. Du bist die Freude des Himmels und das Entzücken der Engel. Durch dich fliehen die bösen Geister, die gefallenen Geschöpfe werden wieder in

1) Ps. 49. — 2) Matth. 3. — 3) Cap. 5. — 4) Mansi, IV. 1252—1257.

den Himmel aufgenommen; alles kehrt zurück zur Erkenntniss der Wahrheit; den Gläubigen wird die heilige Taufe und das Oel der Freude zu Theil; du bist die Grundlage aller Kirchen und führst die Völker zur Busse. Denn der Eingeborene Sohn Gottes ist aus dir hervorgegangen und ist allen ein Licht geworden, welche in der Finsterniss und im Todesschatten sitzen . . . . .« Cyrillus schliesst diese Lobrede auf die heilige Jungfrau mit ernsten und strafenden Worten gegen den Irrlehrer.

Ausser diesen Predigten hielt der heilige Patriarch von Alexandrien in jenen Tagen auch in kleineren Versammlungen von Bischöfen erklärende Vorträge über das Dogma der Incarnation.

Endlich[1]) kam der lang ersehnte Bischof von Antiochien, Johannes, nach Ephesus. Wahrscheinlich reiste ihm der kaiserliche Beamte Irenäus, welcher ein besonderer Freund des Irrlehrers war, entgegen, um ihn über alles Vorgefallene zu unterrichten, und ihn schon im Vorhinein gegen die rechtmässige Synode aufzustacheln.

Sobald die Väter des Conciles erfuhren, dass der Antiochener in der Nähe sei, schickten sie ihm sogleich eine Deputation von mehreren Bischöfen entgegen, sowohl der Ehrenbezeugung halber, als auch um ihn über die Excommunication des Irrlehrers in Kenntniss zu setzen[2]).

Allein die militärische Begleitung, welche Johannes hatte, verhöhnte die Gesandten schon auf dem Wege zur Wohnung des Patriarchen; hier angelangt mussten die Bischöfe mehrere

---

1) Am 5. Tage nach der Verurtheilung des Nestorius, i. e. am 27. Juni. — Euagr. hist. eccl. I. 5. — Baron. annal. ad a. 431. n. 71. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 59. — Hefele, Conciliengesch. II. S. 192. Anmerkung 2.

2) S. den Brief des ephesinischen Bischofes Memnon an den Clerus von Constantinopel. Mansi, IV. 1438—1440.

Stunden warten, bis sie endlich vorgelassen wurden. Doch waren sie kaum mit ihrer Botschaft zu Ende, als sie von der Leibwache des eben genannten Irenäus auf Befehl desselben misshandelt wurden. Sie kehrten nun in tiefster Entrüstung zurück und theilten den Vätern der Synode das Geschehene mit.

4. Die Pseudosynode und das Schisma der Orientalen [1]).

Aus dem oben citirten Briefe des Bischofes Memnon von Ephesus an den Clerus von Constantinopel entnehmen wir, dass die an den Patriarchen von Antiochien abgeordneten Mitglieder der Synode — wie schon erwähnt — mehrere Stunden auf eine Audienz warten mussten. In dieser Zwischenzeit versammelte [2]) nämlich Johannes, »noch ganz bestaubt von der Reise,« die Bischöfe [3]), die es mit Nestorius hielten, um — und zwar in seiner Wohnung — mit ihnen über die Beschlüsse der ephesinischen Synode zu conferiren [4]).

Candidian und Johannes führten auf dieser Winkelversammlung das grosse Wort. Es wurden allerlei verläumderische

1) S. Fessler, institut. patrolog., Oenip. 1851. II. 510. sq.

2) S. den Bericht der Synode an den Papst Coelestin, bei Mansi, IV. 1333. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 135. — Baron. annal. ad a. 431. n. 73. sqq. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 60. u. 61. — Neander, II. 3. 1009.

3) Ueber den Charakter dieser Bischöfe s. den Bericht der Synode an Papst Coelestin. Es waren ihrer im Ganzen 43. Von diesen waren manche wegen ihrer Verbrechen von ihren Metropoliten abgesetzt worden, andere gehörten der häretischen Partei der Pelagianer und Cälestianer an u. s. w. Die Feindseligkeit des Antiocheners gegen Cyrillus hatte, wie schon bemerkt, ihren Grund in der Eifersucht, weil ja Cyrillus der erste und angesehenste Patriarch des Orientes, Stellvertreter des Papstes und somit Vorsitzender der Kirchenversammlung war. S. Baron. annal. ad a. 431. n. 71. Wenn wir also auf den Charakter jener Männer blicken, die zur Winkelsynode zusammentraten, und die Motive ihrer Handlungsweise uns vor Augen halten, dann werden wir wohl darüber nicht in Zweifel sein, wie wir ihre Haltung zu beurtheilen haben.

4) Die Acten dieser Winkelsynode s. bei Mansi, IV. 1260—1269.

Anklagen gegen Cyrillus und Memnon erhoben, namentlich wurden sie auf Grund der 12 Anathematismen der Häresie des Arius, Eunomius und Apollinarius beschuldigt und schliesslich über sie das Absetzungsurtheil ausgesprochen, welches von allen Anwesenden unterschrieben wurde [1]).

Ueberdies verfassten sie einseitige und lügenhafte Berichte an den Kaiser [2]), an den Clerus [3]), an den Senat [4]) und an das Volk [5]) der Kaiserstadt, sowie auch an die Gemahlin und Schwester des Theodosius [6]), da sie davon Kenntniss haben mussten, dass diese beiden Frauen auf der Seite des Cyrillus standen.

In allen diesen Briefen wird das ephesinische Concil als eine Parteiversammlung dargestellt, sie wird der Uebertretung des kaiserlichen Befehles beschuldigt und namentlich werden gegen die beiden Bischöfe von Alexandrien und Ephesus Anklagen erhoben, welche die Grundlage ihrer Absetzung seien.

Ja die 43 Mitglieder der Pseudosynode hatten so weit die Besinnung verloren, dass sie sogar an die 200 Bischöfe der allgemeinen Kirchenversammlung ein Schreiben [7]) richteten, in welchem sie dieselben zur Umkehr ermahnten [8]). Sei auch

---

1) Dieses Urtheil wurde auch durch Anschlagzettel dem Volke bekannt gegeben. Dies geschah jedoch nicht sogleich, sondern erst einige Zeit später, weil Cyrillus und Memnon in ihrer Denkschrift, welche sie am 16. Julius der Synode überreichten, dieses Absetzungsurtheil nur als ein Gerücht bezeichnen, das unter dem Volke im Umlaufe sei, und dessen Grundlage sie noch bezweifeln. S. Mansi, IV. 1308.

2) Mansi, IV. 1272—1273. — 3) Mansi, IV. 1273.

4) Mansi, IV. 1273—1276. — 5) Mansi, IV. 1276—1277.

6) Mansi, IV. 1277—1280.

7) Mansi, IV. 1269—1272. Wer erinnert sich dabei nicht an die komischen Scenen, die sich bei Gelegenheit des Conciles von Basel abspielten?

8) Unterdessen dürfe weder Cyrillus noch Memnon und alle ihre Anhänger die heilige Messe feiern. Candidian suchte dies in der That auf den Wunsch der Winkelsynode hin gewaltsam zu verhindern. Noch am Samstag abends und Sonntag früh begab sich darum der kaiserliche

die Sünde — so sagten sie mit Emphase — etwas furchtbares, so sei es doch noch weit furchtbarer und gefährlicher in der Unbussfertigkeit zu verharren. Sie sollten sich darum durch die gottlose Hinterlist und durch die Machinationen des Cyrillus und Memnon nicht verführen lassen, sondern die häretischen Capitel (Anathematismen) des Alexandriners verdammen, sobald als möglich das nicänische Glaubensbekenntniss ablegen und mit ihnen — den 43 — gemeinschaftlich sich versammeln.

Wir haben schon erwähnt, dass sowohl das ökumenische Concil als auch die Winkelversammlung des Antiocheners Berichte über das Vorgefallene an Theodosius II. abgehen liessen, und dass der wahrheitsgetreue Brief des Cyrillus und seiner Anhänger früher in die Hände des Kaisers kam, als das lügenhafte Schreiben der Schismatiker, wiewohl Candidian sich alle Mühe gab jenen Brief aufzufangen oder ihm wenigstens den Weg zum Throne abzuschneiden. Die Folge davon war nun, dass der Kaiser den Mittheilungen der ephesinischen Kirchenversammlung seinen Beifall keineswegs versagte, sondern die Verurtheilung des Nestorius billigte, obgleich er früher auf dessen Seite stand.

Der Kaiser zweifelte eben nicht daran, dass auch sein Stellvertreter Candidian den Häretiker verlassen — ihn des kaiserlichen Schutzes unwürdig erachtend — und die Partei des Cyrillus ergriffen habe. Als aber Theodosius II. aus dem Briefe seines Gesandten erfuhr, dass dem nicht so sei, dass vielmehr »der Aegypter und dessen Partei sich der Häresie und anderer Verbrechen schuldig gemacht hätten« — da schenkte der Kaiser diesen Anklagen ein williges Gehör und Cyrillus fiel mit seinen Anhängern in Ungnade.

Beamte zu Cyrillus, um ihm den Befehl der Synode des Johannes bekannt zu machen. Cyrillus wies jedoch dieses Ansinnen zurück. S. Synod. advers. trag. Iren. (cap. 12.) bei Mansi, V. 774.

Die Intriguen des kaiserlichen Beamten und des schlauen Antiocheners hatten es dahin gebracht, dass Theodosius II. die rechtmässige, ökumenische Synode für eine Parteiversammlung hielt, deren Mitglieder und namentlich deren Häupter, Cyrillus und Memnon, sich gegen Gott und Kaiser schwer versündigt haben. In einem Briefe[1]), welchen Theodosius II. nach Ephesus sandte, werden darum die bereits von der rechtmässigen Kirchenversammlung erflossenen Decrete annullirt und verboten, dass irgend ein Bischof Ephesus verlasse, bevor nicht alle zusammen sine ira et studio über die Glaubensfrage verhandelt und ein kaiserlicher Beamter[2]) im Vereine mit Candidian in die Acten Einsicht genommen hätte.

Die Schismatiker freuten sich, wie begreiflich, ausserordentlich über das kaiserliche Schreiben, und schickten sich sofort an es zu beantworten[3]), wobei sie neuerdings sich über Cyrillus und Memnon in allerlei Verläumdungen ergehen und die Bischöfe des Conciles der Unwissenheit, Rohheit und Gewaltthätigkeit beschuldigen. Zugleich fügen sie die scheinheilige Bitte bei, der Kaiser möge nur ja den orthodoxen Glauben beschützen, welcher jetzt in grosser Gefahr schwebe. Auch machen sie den Vorschlag, dass jedem Metropoliten nur zwei Bischöfe beigegeben und die Synode an einem anderen Orte abgehalten werden solle, welcher der Kaiserstadt näher liege.

Auch die katholischen Bischöfe waren nicht unthätig und liessen durch Flavian von Philippi einen Bericht[4]) verfassen,

---

1) Mansi, IV. 1377—1380. Ueber das Datum siehe die Bemerkungen bei Hefele, Conciliengesch. II. 196. f.

2) Er hiess Palladius. S. Baron. ad a. 431. n. 106. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 62.

3) Mansi, IV. 1380—1384.

4) Mansi, IV. 1421—1425. — Baron. annal. ad a. 431. n. 107. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 136. — Baronius berichtet (ad. a. 431. n. 108.), dass die Bischöfe dieses Schreiben nicht durch den wenig zuver-

ersten Sitzung zur Sprache gekommen seien. Der Notar Petrus kam sofort diesem Wunsche nach.

Hierauf erhob sich der päpstliche Legat Philippus, und betonte in einer kurzen Rede zunächst die Bedeutung des Primates, um sodann auf Nestorius überzugehen, dessen Excommunication er feierlich bestätigte. In ähnlicher Weise geschah dies auch von den beiden anderen Gesandten.

Hierauf erhob sich Cyrillus und sprach: »Was Arcadius und Projectus, die beiden heiligen und gottesfürchtigen Bischöfe und der römische Priester Philippus sagten, nimmt die heilige Synode zur Kenntniss. Sie sind die Stellvertreter des apostolischen Stuhles und einer Versammlung[1]) der gottgeliebten Bischöfe des Abendlandes und haben als solche gesprochen. Wenn sie demnach das zur Ausführung bringen, was schon der heilige Bischof Coelestin beschlossen hat, und somit einverstanden sind mit dem Urtheile, welches die ephesinische Synode gegen den Häretiker Nestorius fällte: so folgt daraus, dass wir die Actenstücke von gestern und heute jenen der ersten Sitzung beifügen, und so alle insgesammt den Gesandten des Papstes zur Unterschrift unterbreiten müssen, damit sie durch deren Bestätigung ihr volles Ansehen erhalten.«

Diesem Antrage wurde Folge geleistet und die drei Legaten unterzeichneten die erwähnten Actenstücke, welche die Deposition des Nestorius enthielten[2]).

In dieser Sitzung wurde auch beschlossen brieflich sowohl den Kaiser als auch den Clerus und das Volk von Constantinopel über das Geschehene zu benachrichtigen.

In dem Schreiben[3]) an Theodosius II. ist es dem heiligen Cyrillus und den anderen Synodalmitgliedern hauptsächlich

1) i. e. der römischen Synode vom Jahre 430.
2) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 67.
3) Mansi, IV. 1301—1304.

darum zu thun den Beweis zu liefern, dass die Verurtheilung des Irrlehrers keineswegs das Werk einer Partei ist. Daher berufen sie sich auf das römische Concil vom Jahre 430, und weisen darauf hin, dass sowohl der Papst, welcher durch die Legaten sein Urtheil jetzt brieflich kundgab, als auch die anderen Bischöfe des Abendlandes mit ihren Schritten einverstanden seien. Es sei darum ihr Urtheil zugleich das des gesammten Erdkreises. Ausgenommen seien nur jene wenigen, welche die Freundschaft des Nestorius der Frömmigkeit vorziehen. So sei nun alles beendigt, und darum stellen sie sehnsüchtig die Bitte, der Kaiser möge sie in ihre Heimath abreisen lassen, weil ja viele der anwesenden Prälaten arm, andere kränklich, andere hochbejahrt seien, manche auch das fremde Klima nicht vertrügen, so dass schon einige dahingeschieden seien. Auch möge der Kaiser die Erlaubniss ertheilen, dass man sich mit der Wahl eines neuen Bischofes für Constantinopel beschäftige.

An der Spitze der Unterschriften steht der Name des heiligen Cyrillus.

In dem zweiten Schreiben[1]), welches an den Clerus und an das Volk der Kaiserstadt gerichtet war, spricht die Synode ihr Bedauern über die Hartnäckigkeit des Irrlehrers aus, und fordert die Leser auf, zu Gott um einen würdigen Bischof zu beten.

6. Die vierte Sitzung der Synode.

Die vierte Session wurde in der Marienkirche[2]) abgehalten. Die Prälaten versammelten sich hiezu am 16. Julius 431. In dieser Sitzung überreichten die von den Orientalen am meisten

1) Mansi, IV. 1304. — Dupin, IV. 297—298.

2) Hefele, Conciliengesch. II. §. 138. — Baron. annal. ad a. 431. n. 87. sq.

angefeindeten[1]) Synodalmitglieder Cyrillus und Memnon eine Denkschrift. Auf den Antrag Juvenals von Jerusalem wurde sie sofort vorgelesen.

Wir haben bereits erfahren, dass die beiden genannten Vertheidiger des katholischen Glaubens von der Pseudosynode der Schismatiker waren excommunicirt worden. Ja diese dachten sogar schon daran, an die Stelle des Memnon einen anderen Bischof für Ephesus zu wählen[2]). War auch der Richterspruch der Orientalen handgreiflich ungerecht und lächerlich, so wussten Cyrillus und Memnon doch, dass der Kaiser davon benachrichtigt sei. Im Hinblicke auf Theodosius II. musste daher beiden darum zu thun sein, einen Beweis dafür zu liefern, wie rechtswidrig und daher auch durchaus wirkungslos jenes Urtheil des Winkelconciles sei[3]).

1) Namentlich war es der heil. Cyrillus, welcher von seinen Gegnern überall verläumdet wurde, so dass selbst verehrungswürdige Männer sich zu einem falschen Urtheil über ihn hinreissen liessen. So schrieb ihm z. B. Isidor von Pelusium einige Briefe, in welchen er ihm Vorwürfe macht, und der Beschuldigungen Erwähnung thut, welche gegen ihn erhoben wurden. In einem derselben sagt er: der vorschnelle Eifer hat kein wahrheitsgetreues Urtheil und die Gehässigkeit ist blind. Willst du dich also bemühen von beiden frei zu sein, so musst du dich hüten stürmisch in deinen Aeusserungen zu sein, und musst das Urtheil über die Verbrechen anderer einem besonderen Gerichte anheimstellen. Wollte doch selbst der allschauende Gott in seiner Barmherzigkeit vom Himmel herniedersteigen und das Geschrei von Sodoma vorerst prüfen (bevor er die Stadt vertilgte). Er gab uns hiemit ein Beispiel vorsichtig in der Prüfung und im Urtheile zu sein. Viele, die zu Ephesus anwesend sind, beschuldigen dich der Gehässigkeit und Rachsucht und läugnen deine Begeisterung für die Lehre Jesu. Sie sagen: du seiest eben des Theophilus Neffe und Erbe seiner Sinnesart. Sowie jener in feindseliger Wuth gegen den von Gott erleuchteten und begnadigten Johannes Chrysostomus auftrat, ebenso seiest auch du voll Ehrsucht und Prahlerei. S. Isid. l. I. ep. 310. (Migne, t. 78.) Indessen müssen wir noch hinzufügen, dass Isidor einsah, er habe den Alexandriner falsch beurtheilt. In späteren Briefen ermahnt er ihn darum auch, standhaft wie bisher auf seinen Anschauungen zu beharren. S. Baron. annal. ad a. 431. n. 85.

2) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 63.

3) Ibid. art. 68.

Diesen Beweis erbringen sie nun in der oben genannten Denkschrift[1]), welche sie den versammelten Vätern überreichten.

Der Patriarch von Alexandrien und der Bischof von Ephesus weisen in diesem Promemoria zunächst darauf hin, dass Nestorius von der rechtmässigen Synode mit vollem Rechte wegen seiner Häresie und Gotteslästerung abgesetzt worden sei. Alle Verhandlungen seien nach den canonischen Vorschriften vorgenommen worden. Der Irrlehrer sei dreimal citirt worden, damit er über die häretischen Redensarten Rechenschaft ablege, welche in seinen Briefen vorkommen. »Da er aber beharrlich sich weigerte zu erscheinen — denn sein Gewissen machte ihm Vorwürfe — so wurde alles, was sich auf ihn bezieht, sorgfältig geprüft und erwogen. Die Synode kam zur Ueberzeugung, dass er ein Häretiker und Gotteslästerer ist, und sprach darum über ihn das Urtheil der Absetzung aus.« Nun sei aber — so sagt die Denkschrift weiter — Johannes von Antiochien gekommen, und habe ganz willkührlich mit etwa 30 Gesinnungsgenossen des Irrlehrers sich zu einer durchaus unrechtmässigen Parteiversammlung zusammengefunden und das Anathem über zwei Mitglieder der gesetzmässigen Synode ausgesprochen, die über 200 Prälaten zählt. Ueberdies seien viele von den Gegnern excommunicirt, andere häretisch, wieder andere wenigstens durch den gegründeten Verdacht eines Verbrechens befleckt. »Auch haben sie weder durch einen kaiserlichen Erlass noch durch ein Kirchengesetz das Recht über uns Gericht zu halten. Zudem haben sie sich auch angemasst über einen dem hierarchischen Range nach Höheren das Strafurtheil zu fällen. Ja, selbst den Fall gesetzt, dass sie dieses Recht hätten, so mussten sie doch die kirchlichen Gesetze respectiren; sie hätten uns vorher erst er-

1) S. Mansi, IV. 1305—1309.

mahnen, ferner uns mit der ganzen Synode zur Rechenschaft ziehen, und uns die Ursache unserer Excommunication angeben müssen. Um alles dieses kümmerte sich jedoch Johannes nicht. Heimlich kam er nach Ephesus und noch in derselben Stunde spricht er im Geheimen und im Versteck das Urtheil der Absetzung über solche aus, die bis zum heutigen Tage noch nicht wissen, welchen Grund er dazu gehabt haben mag. Da es nun durchaus unwürdig ist, die canonischen Gesetze derart mit Füssen zu treten, und sich solche Schritte zu erlauben, wozu er nicht einmal seinen untergebenen und selbst niedrigsten Geistlichen gegenüber berechtigt ist: so sprechen wir die inständigste Bitte aus, die heilige Versammlung möge den Antiochener und seine Gesinnungsgenossen über ihr Vorgehen zur Rechenschaft ziehen.«

Mit dieser Bitte schliesst die Denkschrift. Als sie nun vorgelesen worden war, erhob sich der Bischof Acacius von Melitene und erklärte, dass es ganz überflüssig sei dem Antrage Folge zu leisten, da es ja selbstverständlich sei, dass die Verbündeten des Irrlehrers nicht die geringste Jurisdiction über die heiligen und gottesfürchtigen Bischöfe Cyrillus und Memnon hätten; indessen möge immerhin eine Gesandtschaft[1]) von drei Prälaten abgeordnet werden, welche den Antiochener zur Rechenschaft ziehen sollten. Dies geschah auch, wie wir aus den Synodalacten entnehmen.

Es hatte dies jedoch keinen Erfolg. Aus dem Berichte dieser Gesandten sehen wir nämlich, dass viele Soldaten das Haus des Johannes bewachten und bei ihrer Ankunft eine drohende Haltung annahmen. Ungeachtet aller Friedensversicherungen verweigerten sie ihnen den Zutritt zum Antiochener, und stiessen höchst ungeziemende und beleidigende Reden über die Synode aus.

---

1) S. Mansi, IV. 1309. — Baron. annal. ad a. 431. n. 88.

Auf diesen Bericht hin erhob sich nun Cyrillus und erklärte, dass er mit gutem Gewissen vor den versammelten Vätern stehe, während Johannes es nicht wage sich zu stellen. Es möge darum die heilige Synode durch ihren Richterspruch das Depositionsurtheil seines Gegners annulliren und gegen denselben nach Gutdünken vorgehen.

Auf den Antrag Juvenal's wurde nun eine zweite Gesandtschaft[1]) an Johannes abgeordnet. Dieser gelang es wenigstens mit den Geistlichen des Antiocheners zu sprechen, durch welche er den Legaten der Synode sagen liess: er wolle mit Excommunicirten nichts zu thun haben. Sie mussten daher unverrichteter Sache abziehen und meldeten dies den Vätern.

Da ergriff nun der Vorsitzende — Cyrillus — wieder das Wort, und erinnerte an den Ausspruch[2]) des Herrn: »Jeder, welcher Böses thut, hasst das Licht, und kommt nicht an das Licht, damit seine Werke nicht beschuldigt werden.« Er wendete diese Worte auf den Antiochener an. Wenn derselbe — sagt er — das kirchliche Recht für sich hätte, dann könnte er ja ohne Furcht vor diese heilige und ökumenische Synode hintreten, damit sie den Schritt, den er gegen uns unternommen, bestätige, wofern er mit den canonischen Satzungen im Einklange ist. Allein er ist sich gar wohl seiner Schuld bewusst und fürchtet darum die Strafe. Schliesslich wiederholt Cyrillus die Bitte um Annullirung dessen, was seine Gegner beschlossen hatten, und stellt den Antrag auf nochmalige Citation des antiochenischen Patriarchen.

In ähnlicher Weise redete hierauf auch der Bischof von Ephesus.

Sodann erklärte die Versammlung, dass alles, worüber Johannes verhandelt habe, weil uncanonisch, so auch null und nichtig sei. Auch werden die Gründe näher angegeben, und be-

1) Mansi, IV. 1314. — 2) Joa. 3.

schlossen, sowohl den Kaiser von allem zu benachrichtigen, als auch noch eine dritte Gesandtschaft an den Patriarchen von Antiochien zu schicken. Hiemit schloss nun die vierte Sitzung.

7. Die fünfte Sitzung der Synode[1]).

Schon am folgenden Tage, am 17. Julius 431, hielten die Väter ihre fünften Session und zwar wieder in der Marienkirche.

Der Vorsitzende — der heil. Cyrillus — eröffnete diese Sitzung mit einem kurzen Resumé über das, was am vorhergehenden Tage verhandelt worden war. Hierauf beleuchtet er die Rechtswidrigkeit des Vorgehens der Schismatiker und vertheidigt sich gegen den von seinen Feinden erhobenen Vorwurf des Apollinarismus. Auch spricht er das Anathem über Apollinarius, Arius, Eunomius, Macedonius und andere aus, um die immer wiederkehrenden Beschuldigungen der nestorianischen Partei ein für alle Mal abzufertigen. Schliesslich bittet er die Synode, den Johannes noch einmal vorladen zu lassen, damit derselbe für seine fortwährenden Anklagen stichhaltige Beweise vorbringe; im Weigerungsfalle aber müsse derselbe verurtheilt werden. Auch macht er die Väter darauf aufmerksam, dass der Kaiser von Seite der Gegner gewiss falsche Nachrichten erhalten werde.

Auf dieses hin wurde nun die dritte Deputation, wieder aus 3 Bischöfen bestehend, an Johannes gesandt. Doch auch diese Gesandtschaft hatte nicht den gewünschten Erfolg und nur zufälligen Umständen war es zuzuschreiben, dass die Prälaten den Beleidigungen der Wache entgingen. Der Antiochener aber liess ihnen melden, dass er bereits dem Kaiser Nachricht gegeben habe und darum vor allem dessen Antwort abwarten müsse.

1) Mansi, IV. 1317. sq. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 139. — Baron. annal. ad a. 431. n. 90. — Tillemont, mémoires, t. XIV. s. Cyrille, art. 69.

Auf diesen Bescheid[1]) hin entschloss sich nun die Kirchenversammlung Johannes und dessen Anhänger von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschliessen, ferner dessen Strafurtheil über Cyrillus und Memnon nochmals für null und nichtig zu erklären und einen Bericht[2]) hierüber an Theodosius abzufassen.

Der Grundgedanke, welcher sich durch dieses ganze Actenstück hindurchzieht, ist der: dass die aus wenigen Bischöfen bestehende Opposition keineswegs als eine zu Recht bestehende Partei auf dem Concile betrachtet werden könne, noch weniger aber könnten die Schismatiker eine legitime Synode repräsentiren, wie sie zu behaupten wagen. Habe ja doch der Kaiser nicht zwei, sondern nur eine Synode berufen, welche auch thatsächlich aus mehr denn 200 Mitgliedern bestehe, mit welchen zugleich auch das ganze Abendland geistig verbunden sei, während von jenen wenigen Schismatikern viele schon früher excommunicirt und abgesetzt, oder auch ohnedies von zweifelhaftem und schlechtem Rufe seien. Der Kaiser möge darum ihren Mittheilungen keinen Glauben schenken und dem Beispiele des grossen und heiligen Vorgängers Constantin folgen, der ja auch die schismatische Opposition am Concile von Nicäa in der rechten Weise zu beurtheilen wusste.

Auch an den Papst Coelestin sandten die Väter der Synode einen etwas längeren Bericht[3]), in welchem sie den ganzen Hergang, von der Einberufung des Conciles angefangen bis zur fünften Sitzung inclusive erzählen.

Die Concilsacten enthalten auch noch eine Homilie[4]) des heiligen Cyrillus, deren Abhaltung in diese Zeit fällt. Es ist

---

1) S. Baron. annal. ad a. 431. n. 92.

2) Mansi, IV. 1325—1329.

3) S. Mansi, IV. 1329—1337. — Dupin, IV. 298—299. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 70.

4) Mansi, IV. 1337—1341. — Baron. annal. ad a. 431. n. 94. sq.

allerdings wahr, dass in dieser Rede sich manche Ausdrücke finden, welche allzu hart und schroff klingen. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass es eben ein kerniges und markiges Bild ist, welches der heilige Lehrer hier vor unserem Auge entrollt — ein Bild, gemalt mit jenen Farben, welche uns die heilige Schrift selbst angibt. Die Bilder, Worte, Redensarten, welche Cyrillus in dieser Homilie gebraucht, sind nicht von ihm selbst erfunden, sondern biblische. Er spricht nämlich von dem Kampfe Christi gegen seine Feinde: »Wer mich liebt, soll mir folgen, und wo ich bin, dort soll auch mein Diener sein.« Man müsse sich daher in diesem Kampfe um die Fahne Christi schaaren, um den vielköpfigen, furchtbaren Drachen[1]) zu besiegen. Vom Ackerlande des Herrn müssen die wilden Thiere vertrieben werden. »Wir sind noch ganz mit Staub und Schweiss bedeckt und bedürfen jetzt der Erfrischung und des Trostes, und du — Cyrillus wendet sich an Johannes — anstatt mit uns die Waffen zu ergreifen, kämpfst gegen die Wahrheit. Suchst du dich aber auch äusserlich zu rüsten, so besitzen doch wir die geistigen Waffen: den Schild des Glaubens, die Rüstung des guten Willens, den Panzer der Gerechtigkeit, den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes. Wie hat doch David den Sieg errungen? So wird auch Christus siegen, und die Steine, durch welche er den Feind treffen wird, das sind die Glieder seiner Kirche. Uns aber ist es gegeben, nicht nur an ihn zu glauben, sondern auch für ihn zu leiden.«

8. Die sechste und siebente Sitzung (Schluss) der Synode[2]).

Am 22. Julius 431 versammelten sich die Synodalmitglieder zur sechsten Sitzung, welche wieder in der bischöflichen Wohnung Memnon's abgehalten wurde.

1) S. Apoc. 12.

2) Hefele, Conciliengesch. II. §§. 140. 141. — Mansi, IV. 1341. sq. — Das Urtheil Neander's über d. ephes. Conc. ist unzuverlässig.

Man begann die Verhandlungen mit der Lesung des nicänischen Glaubensbekenntnisses. Daran reihte sich die nochmalige Bekanntmachung jener Excerpte aus den Schriften der heiligen Väter, sowie auch des Irrlehrers, welche von Cyrillus gesammelt und schon in der ersten Session verlesen wurden. Der Zweck dieser Lesung war derselbe, nämlich zu zeigen, dass die Nestorianer die nicänische Formel schlecht verstanden[1]). In der siebenten (letzten) Sitzung[2]), welche wahrscheinlich am 31. Julius stattfand, wurde, ausser einer für uns unwichtigen Verhandlung über ein etwaiges Ordinationsrecht des antiochenischen Patriarchen, ein Rundschreiben erlassen, in welchem die Synode allen Geistlichen und Laien die über Johannes von Antiochien und seine Verbündeten verhängte Excommunication bekannt gab. Dieser Encyclica wurden auch sechs Canones ähnlichen Inhalts beigefügt.

So war demnach die grosse Aufgabe gelöst, welche sich der heilige Patriarch von Alexandrien setzte. Die Irrlehre, welche ihr Haupt stolz erhoben hatte, war durch das feierliche Urtheil der Kirche gebrandmarkt worden. Die Wahrheit hatte den Sieg errungen und konnte jetzt von einem jeden, der guten Willens war, erkannt und als wahres Licht vom trügerischen Irrlichte der Häresie unterschieden werden.

---

1) Daran schloss sich die für uns weniger interessante Verhandlung und Verwerfung des von Charisius vorgelegten nestorianischen Symbolums.

2) Mansi, IV. 1465. sq. S. auch die Bemerkung bei Hefele, II. §. 141. »Wann die siebente und letzte Sitzung gehalten worden sei, ist zweifelhaft. Die Acten nennen den 31. August; aber schon Garnier (in seiner Ausgabe der Werke des Marius Mercator, in der Vorrede zu P. II. p. 729. ed. Migne) und nach ihm viele namhafte Gelehrte haben an der betreffenden Stelle der Acten einen Schreibfehler vermuthet, und sich für den 31. Juli erklärt deshalb, weil der neue kaiserliche Bevollmächtigte, Johannes, schon im Anfange August zu Ephesus anlangte und nach seiner Ankunft keine Sitzungen mehr gehalten worden sind.« Die siebente Sitzung fand in der Marienkirche statt.

Freilich müssen wir noch hinzufügen, dass für viele Zeitgenossen des Cyrillus der Mangel eines richtigen Einblickes in die Sachlage zu Ephesus vielleicht noch für längere Zeit eine gerechte Entschuldigung ihres irregeführten Urtheiles war.

c. Das Wirken des heiligen Cyrillus nach Beendigung der ephesinischen Synode.

1. Der Appell an den Kaiser[1]).

Obwohl Cyrillus während der Dauer des Conciles mehrere Berichte, wie wir bereits wissen, abfassen und an den kaiserlichen Hof von Constantinopel senden liess, so wussten doch die Schismatiker mit Hilfe Candidians der Mehrzahl dieser Briefe den Weg zu versperren. Aus einem Schreiben[2]), welches die Bischöfe, die damals in der Kaiserstadt anwesend waren an die Synode von Ephesus sandten, geht hervor, dass die Nestorianer sowohl den Seeweg wie auch die Landstrassen besetzt hielten, um nur ja jeden Verkehr zwischen der Kirchenversammlung und dem Hofe abzuschneiden. So wurden demnach die meisten Berichte aufgefangen. Und gelang dies auch nicht in Betreff aller, so wusste doch Candidian im Vereine mit den Orientalen widersprechende Nachrichten an den Hof zu bringen, um dadurch den Eindruck jener zu verwischen. Wie aus dem oben erwähnten Schreiben ersichtlich ist, beschloss endlich die Synode einen verlässlichen Mann unter dem Gewande eines Bettlers nach Constantinopel zu schicken, welcher in einem hohlen Stabe einen wahrheitsgetreuen Bericht der Synode an die dort weilenden Prälaten und Mönche überbrachte[3]). Ob derselbe von Cyrillus selbst ver-

1) S. Hefele, Conciliengesch. II. §. 143. — Baron. annal. ad a. 431. n. 113. sq. — Vgl. die gehässige Darstellung Neander's II. 3. 1012. ff.

2) Mansi, IV. 1428.

3) Tillemont verlegt die Thatsache irrthümlich in eine frühere Zeit. S. mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 64. u. 65.

fasst war, — wie Hefele behauptet — lässt sich jetzt nicht mehr ermitteln, da er nur allgemein überschrieben ist: „Ἐπιστολη ἀπ' Ἐφεσου γραφεισα."

Die Mönche begaben sich in Folge dessen nun mit einer grossen Volksmenge unter Absingung von Psalmen zu Theodosius. Sie wurden geführt von dem heiligen Abte Dalmatius, welcher seit 48 Jahren die Mauern seines Klosters nicht verlassen hatte. Dieser allgemein verehrte Mann überbrachte dem Kaiser die Bitten der in Ephesus versammelten Väter und Theodosius II. gab in der That seine Einwilligung[1]), dass Abgeordnete der Synode am Hofe erscheinen dürfen[2]).

Demzufolge sandte nun das Concil zwei ägyptische Bischöfe[3]), Theopemptus von Cabasus und Daniel von Dornis, zu Theodosius II. Aber auch der kaiserliche Beamte Irenäus war bereits mit mehreren Schriftstücken[4]) der Schismatiker an den Hof abgereist. Sie waren zum Theile an den Kaiser, und zum Theile an hohe Staatsbeamte adressirt, welche Irenäus für die Ideen der Orientalen gewinnen sollte. Diese Briefe enthalten nebst verschiedenen Verläumdungen gegen Cyrillus auch die Bitte: der Kaiser möge sie nach Constantinopel oder einer anderen der kaiserlichen Residenz näher gelegenen Stadt zu einer neuen Versammlung berufen. Auch möge er die

---

1) S. Baron. annal. ad a. 431. n. 19.

2) S. Mansi, IV. 1429.

3) S. die dazu gehörige Anmerkung (1.) bei Hefele, Conciliengesch. S. 215. Die Gesandten überbrachten auch ein noch erhaltenes Dankschreiben dem Abte Dalmatius. S. Mansi, IV. 1258.

4) Baron. annal. ad a. 431. n. 120. — Mansi, IV. 1384—1385. und 1389. Ueber die Zeit der Abfassung dieser Briefe sagt Hefele (Conciliengesch. II. l. c.): »Da in diesem Schreiben der Schismatiker noch nicht erwähnt ist, dass die Synode bereits die Excommunication und Suspension über sie ausgesprochen habe, so ist sichtlich, dass dasselbe vor der vierten und fünften Sitzung (16. und 17. Juli) abgefasst wurde, also Irenäus schon um die Mitte Juli abgereist sei.« Dieselbe Ansicht theilt auch Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 70.

Anordnung treffen, dass ein jeder Metropolit nur zwei[1]) von seinen Suffraganbischöfen mit sich nehme. Schliesslich gelangt ein altes schon oft aufgeklärtes Missverständniss wiederum zum Ausdrucke, indem die Schismatiker den Katholiken den unberechtigten Vorwurf machen, dass sie die Gottheit Christi für leidensfähig halten.

Drei Tage nach der Ankunft der Legaten des Conciles kam auch Irenäus[2]) in Constantinopel an. Jene hatten bereits den Boden zu Gunsten der Wahrheit geebnet. Doch scheint es diesem gelungen zu sein, den Kaiser wieder wankend zu machen. Genug, es wurden auf Befehl des Theodosius II. mehrere Besprechungen und Verhandlungen gehalten, bis sich endlich der Kaiser, der in Folge sich widersprechender Berichte darüber unschlüssig war, wem er Recht geben sollte, sich entschloss, einen Gesandten nach Ephesus zu schicken. Dieser sollte den Sachverhalt prüfen.

2. Verhaftung des heiligen Cyrillus[3]).

Ein kaiserlicher Beamter, Namens Johannes, ging auf Befehl des Theodosius nach Ephesus. Er hatte ein Edict[4]) zu überbringen, in welchem der irregeleitete Kaiser nicht nur die Absetzung des Nestorius, sondern auch die des Cyrillus und Memnon als zu Recht bestehend approbirt[5]). Die übrigen Bischöfe aber sollten wieder nach Hause zurückkehren,

---

1) Diesen Vorschlag hatten sie schon in einem früheren Briefe dem Kaiser gemacht, weil sie nur zu deutlich fühlten, wie verschwindend ihre Minorität gegenüber den Vätern der Synode sei.

2) S. dessen Bericht an die Schismatiker. Mansi, IV. 1392—1393.

3) Hergenröther, Kirchengesch. I. Bd. 2. Periode. 137. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 144. — Baron. annal. ad a. 431. n. 128. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 77.

4) Mansi, IV. 1396—1397. — Neander, II. 3. 1018. ff.

5) S. Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 66.

nachdem sie in Frieden und Eintracht den Streit geschlichtet hätten. So lautete der Befehl des Kaisers.

Dieses Edict darf uns wohl nicht überraschen und ist mit Rücksicht auf die obwaltenden Umstände leicht begreiflich. Ist ja doch Isidor von Pelusium an Cyrillus irre geworden. Wie sollte auch Theodosius, als Laie, einen genügenden Einblick in die theologischen Controversen haben, um richtig entscheiden zu können, wer eigentlich Recht hatte. Zudem hatte er sich über den Bischof von Alexandrien in Folge der vielfachen Verläumdungen eine üble Meinung gebildet. Seine Vertrauensmänner, welche in seinem Namen nach Ephesus gingen, ergriffen gegen Cyrillus Partei. Er wurde der Häresie und verschiedener Verbrechen beschuldigt. Ueberdies lebte ja der Kaiser in dem falschen Wahne, als sei der alexandrinische Patriarch von der ganzen Synode verurtheilt worden.

Kurze Zeit, bevor der kaiserliche Bevollmächtigte in Ephesus erschien und jenes Edict überbrachte, hielt Cyrillus eine Predigt[1]), in welcher er seine Gesinnungsgenossen zur Geduld aufmuntert. »Der heilige Prophet David zeigt, dass jene die muthigsten sind, welche ihr Vertrauen auf Gott setzen. Er sagt: Handelt mannhaft; euer Herz möge gestärkt werden, indem ihr auf den Herrn vertrauet[2]). So wie die Pflanzen, welche mit Wasser begossen werden, wachsen und gedeihen, so wird auch der Geist des Menschen durch die Tröstungen des heiligen Geistes gestärkt und gehoben und erhält eine unbeugsame Standhaftigkeit, von welcher der heilige Paulus mit Bewunderung spricht: Wir rühmen uns auch der Trübsale, weil wir wissen, dass Trübsal Geduld wirkt, Geduld Bewährung, Bewährung aber Hoffnung, und die Hoffnung macht nicht zu Schanden[3]). So ist demnach die Geduld der

1) Mansi, IV. 1368—1372. — 2) Ps. 30. — 3) Rom. 5.

Weg der Prüfung, und nicht umsonst lehrt die heilige Schrift: Mein Sohn! wenn Du Gott dienen willst, so rüste deine Seele zur Prüfung .... und sei standhaft[1]). Es gibt eben keinen anderen Weg, auf welchem sich der Mensch bewähren kann, als den der Mühseligkeiten. Dies sehen wir an den Heiligen, und auch der Erlöser verkündet uns: In der Welt werdet ihr Trübsal haben, seid jedoch nicht verzagt, denn ich habe die Welt besiegt[2]). Nach allen Seiten hin haben die Heiligen Kämpfe zu bestehen, sie müssen den Versuchungen tapferen Widerstand leisten, eingedenk der Worte: Selig der Mann, der die Prüfung erträgt; weil er erprobt ist, so wird er die Krone des Lebens erhalten, welche Gott jenen versprochen hat, die ihn lieben[3]).« Cyrillus erinnert sodann an die Geschichte der drei Jünglinge, welche auch im heidnischen Babylon ihren Glauben treu bewahrten und wunderbar aus der Lebensgefahr gerettet wurden. »Wir bewundern — sagt er — ihren Heldenmuth, ihre Geduld und Gottesfurcht, sehen wir nun zu, wie es mit uns steht! Jene lebten unter barbarischen Tyrannen, wir hingegen unter dem Scepter einer gottesfürchtigen Regierung; wie dürfen wir daher vor unseren Feinden zurückweichen, da doch jene eine so gute Gesinnung haben, welche die weltliche Macht besitzen. .... Uebrigens haben wir einen Gott im Himmel, den wir anbeten und verehren müssen. .... Er ist im Stande uns zu erretten aus dem Feuerofen der Gottlosigkeit. Wollen wir demnach dem frommen Kaiser folgend und auf seine Milde vertrauend zur Gottlosigkeit unserer Feinde nicht schweigen, und bekennen, dass der Emmanuel von Natur aus Gott sei. Wenn wir dies glauben und bekennen, dann wird ein grosser Lohn unser harren. Und welches ist dieser Lohn? Christus selbst belehrt uns hierüber, indem er sagt: Jeder, welcher mich vor den

1) Eccl. 2. — 2) Joa. 16. — 3) Jac. 1.

Menschen bekennen wird, werde auch ich vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist. Wer mich aber vor den Menschen verläugnet, den werde auch ich verläugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist[1]).«

Durch diese und ähnliche Predigten suchte der heilige Bischof seine Anhänger zu trösten und zu ermuntern. —

Unterdessen war der Bevollmächtigte des Kaisers, Johannes, mit einem Verhaftsbefehle nach Ephesus gekommen, und zwar in der ersten Hälfte des August 431.

Aus dem Berichte[2]) dieses Beamten an Theodosius II. ersehen wir, wie sich die Dinge in Ephesus gestalteten. Nach der Begrüssung ertheilte Johannes den Bischöfen sofort die Weisung, sich am nächsten Tage bei ihm in einer gewissen Ordnung einzufinden. Dies geschah; nur Memnon fehlte. Da aber Nestorius anwesend war, so forderte die Synode die sofortige Entfernung desselben aus Achtung gegen das kaiserliche Edict, welches jetzt zur Verlesung kommen sollte. Der antiochenische Patriarch wollte nun Rache nehmen an den katholischen Prälaten und forderte darum, dass auch Cyrillus sich entfernen müsse, weil ja auch dieser abgesetzt sei. Es entstanden darüber Tumulte und Streitigkeiten, indem die Mitglieder der rechtmässigen Synode gegen eine derartige widerrechtliche Ausschliessung protestirten. Der kaiserliche Gesandte entschied sich endlich dafür, dass auch der alexandrinische Patriarch das Local verlassen müsse, was auch thatsächlich unter Gewaltthätigkeiten durchgesetzt wurde. Hierauf wurde die kaiserliche Sacra den anderen Bischöfen bekannt gemacht. Der Inhalt derselben, den wir bereits kennen[3]), wurde, wie begreiflich, von den orthodoxen Bischöfen

1) Matth. 10.

2) Mansi, IV. 1397—1398. — Dupin, IV. 301—302. — Synodic. adv. trag. Iren. c. 16. 18. 19. (Mansi, V. 784.)

3) S. S. 156.

unter Protest, von den meisten Orientalen mit Freude aufgenommen. Sogleich wurde Nestorius dem Gesandten Candidian, Cyrillus und Memnon aber einem anderen kaiserlichen Beamten — Namens Jakob — zur Bewachung übergeben.

Während der Irrlehrer von seinem Freunde, wie zu erwarten, mit aller Schonung behandelt wurde, warf man dagegen die Bischöfe von Alexandrien und Ephesus in einen sicheren und wohl befestigten Kerker, wie wir aus zwei von Hass und Schadenfreude glühenden Briefen[1]) ersehen, deren einen die Schismatiker an die Geistlichen von Antiochien, den anderen an Acacius von Beröa richteten. In dem einen heisst es: »Qui[2]) in custodia munitissima Cyrillum tenet ac Memnonem semotim quemque detrudens et multitudinem militum praefatis domibus circumsistens.« Im anderen Schreiben sagten sie: ». . . Cyrillus et Memnon injuriosissimi trusi servantur a multitudine militum. Semotim namque unumquemque tradentes nocte dieque custodiunt.«

3. Abermaliger Appell an Theodosius II.

Dass die ökumenische Synode von Ephesus sehr erbittert sein musste, indem ihr Vorsitzender in einer so ungerechten Weise behandelt wurde, ist wohl begreiflich. Die Väter der Versammlung schrieben daher an die beiden Kaiser einen Brief[3]), in welchem sie der grossen Bestürzung Ausdruck verleihen, von welcher sie wegen der Verhaftung der beiden heiligen Bischöfe ergriffen seien. Es müsse hier ein perfides Lügengewebe Platz gegriffen haben, weil ja der Kaiser zu glauben scheine, dass Cyrillus und Memnon von der recht-

1) Sie sind enthalten im c. 18. u. 19. des Synod. adv. trag. Iren. bei Mansi, V. 784—786.

2) sc. Johannes.

3) Mansi, IV. 1433—1436. — Baron. annal. ad a. 431. n. 129. sq.

mässigen Synode legitim abgesetzt worden sei [1]). Dem sei nicht so. Nur Nestorius sei von ihnen excommunicirt sowie auch jene Schismatiker, welche sich erkühnten als Richter über den Vorsitzenden sich aufzuwerfen. Dieser aber sei vermöge seines Glaubenseifers nicht nur vor den Menschen zu loben, sondern habe sich auch vor Christus, dem Herrn, der Siegeskrone würdig gemacht. Darum schliesst die Kirchenversammlung auch noch die inständigste Bitte bei, Theodosius II. möge die Befreiung der so widerrechtlich Gefangenen veranlassen.

Aehnlichen Inhaltes sind auch die anderen Briefe, welche von Seite der Synode nach Constantinopel abgingen. Einer unter diesen ist adressirt an den Clerus der Kaiserstadt [2]). In demselben weisen sie auf die Mühsale und Opfer hin, welche sie in Ephesus ertragen müssen. Es sei ihnen diese Stadt wie ein Kerker, welchen sie weder zu Wasser noch zu Lande verlassen dürfen. Zugleich quäle sie das drückende Bewusstsein, dass fortwährend am Hofe falsche Nachrichten verbreitet werden, welche an allem Unheile schuld sind. »Unter Bitten und Thränen beschwören wir euch — so heisst es weiter — mit diesem Briefe zum Kaiser zu gehen, und ihn über alles zu benachrichtigen. Die beiden heiligen, gottgeliebten Bischöfe Cyrillus und Memnon haben wir keineswegs verdammt, sondern halten sie im Gegentheile des Lobes und der Siegeskrone würdig, da sie in ihrem Eifer allen anderen voraus waren, als es galt, die Kirche von der Gottlosigkeit des Nestorius

1) In dem kaiserlichen Edicte, welches der Legat Johannes nach Ephesus brachte, hiess es nämlich: „ . . . την γνωρισθεισαν παρα της εὐσεβειας ὑμων Νεστοριου και Κυριλλου και Μεμνονος καθαιρεσιν ἐδεξαμεθα.“ S. Mansi, IV. 1396.

2) Mansi, IV. 1444—1448. Von dieser Seite gelangte auch bald ein Beileidschreiben nach Ephesus. S. Hefele, Conciliengesch. II. §. 144. — Mansi, IV. 1449.

zu befreien. Wir wollen uns darum auch von ihm keineswegs trennen und werden es als einen grossen Gewinn ansehen, mit ihm die Verbannung zu theilen.« Darauf folgt nun ein kurz motivirter Protest gegen das Treiben der schismatischen Bischöfe, und schliesslich die Bitte um Freilassung der beiden oben genannten heiligen Männer, welche gegen alles Recht abgesetzt seien.

Aus dieser Zeit haben wir auch noch ein anderes Schreiben[1]), welches Cyrillus selbst verfasste und an Clerus und Volk der Kaiserstadt richtete. Er betont hierin ebenfalls die gerechte Entrüstung der Kirchenversammlung über das Missverständniss des Kaisers, welches durch die Perfidie der Orientalen hervorgerufen wurde. Es könne ferner — sagt er — ungeachtet aller Bemühungen[2]) des kaiserlichen Bevollmächtigten Johannnes zu keiner Vereinigung der Synode mit den Schismatikern kommen, weil diese die Bedingungen der Väter nicht erfüllen wollen. Diese aber seien folgende: zunächst der Widerruf alles dessen, was von ihnen gegen die kirchlichen Satzungen geschehen ist, ferner das Bekenntniss ihrer Schuld und Bitte um Nachsicht, und endlich das schriftliche Anathem über Nestorius. Auf diesen Bedingungen müsse nothgedrungen die Synode beharren[3]). Als nun Johannes gesehen habe, dass dieser Unionsversuch gescheitert sei, so habe er einen anderen Weg eingeschlagen, um eine Vereinigung zu erzielen. Zu diesem Zwecke sei der Kirchenversammlung ein schriftliches Glaubensbekenntniss zur Annahme vorgelegt worden, welches sodann auch von den Schismatikern hätte unterfertigt werden sollen. Mit vollem Rechte hätten

1) Mansi, IV. 1436—1437. Auch Memnon hatte ein ähnliches Schreiben an die Geistlichkeit von Constantinopel gerichtet, und zwar schon vor der Ankunft des Comes Johannes. S. Mansi, IV. 1437 — 1440.

2) S. Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 78.

3) Ibid. art. 79.

sich aber die versammelten Väter geweigert dies zu thun, denn sie seien ja nicht deshalb zusammen gekommen, um ihre Rechtgläubigkeit zu beweisen, sondern um den gefährdeten Glauben zu retten. Ja noch mehr, eine Union sei auch schon deshalb in weite Ferne gerückt, weil ja selbst innerhalb des kleinen Kreises der Orientalen Uneinigkeit und Zerwürfnisse bestünden. Möchten doch von all' diesem die Aebte in der Hauptstadt Kenntniss haben, damit so die Einseitigkeit oder Halbheit der Nachrichten des kaiserlichen Gesandten offenbar würde. Im übrigen seien die Bischöfe der Synode mit der Gnade Christi entschlossen selbst ihr Leben für uns zu opfern, und gestehen uns unter Thränen, dass sie Verbannung und Tod mit uns theilen wollten. Wir sind alle — so schliesst der heilige Dulder — in grosser Trübsal. Wir werden von den Soldaten strenge bewacht. Die anderen Bischöfe sind von ihren Mühsalen schon aufgerieben und hinfällig, ja viele schon gestorben, viele arm und müssen darum schon an die Veräusserung ihrer Habseligkeiten denken.

Aus diesem wichtigen Schreiben des Cyrillus ersehen wir, dass durch die Intervention des Legaten Johannes mancherlei Verhandlungen zwischen den Orthodoxen und Orientalen im Gange waren, dass aber alle Unionsbestrebungen an der Halsstarrigkeit der Schismatiker und dem daraus nothwendig sich ergebenden Non possumus der Synode scheitern mussten. Johannes rächte sich an der Synode durch schlechte Behandlung und Unterdrückungen aller Art, sowie auch durch unwahre und verläumderische Berichte, welche er an den byzantinischen Hof kommen liess.

Darum sah sich Cyrillus neuerdings veranlasst, von seinem Gefängnisse aus einen Brief [1]) an die ihm befreundeten

1) S. Mansi, IV. 1448.

und ergebenen Bischöfe Theopemptus, Daniel und Potamon zu schreiben, welche damals in Constantinopel weilten. In demselben spricht er von den grundlosen Anklagen, welche gegen ihn erhoben wurden, und verwahrt sich ganz besonders gegen diejenige, als sei Nestorius nicht durch den Beschluss der Synode, sondern vielmehr durch Intriguen von seiner (des Cyrillus) Seite verurtheilt worden. »Im übrigen — sagt er — sprechen wir Gott unseren Dank aus, dass wir würdig befunden wurden, für seinen Namen nicht nur mit Ketten gefesselt zu werden, sondern auch noch vieles andere zu leiden. Es wird der Lohn dafür nicht fehlen.« Er schliesst sodann den Brief mit den Worten Davids: Ich bin bereit, mich geisseln zu lassen [1]).

Wenn wir einen Blick auf diese uns noch erhaltenen Correspondenzen werfen, welche aus dieser Zeitperiode stammen, so können wir nicht umhin, die Geduld, die Ausdauer, den Glaubenseifer, die Charakterfestigkeit und die opferwillige Entschiedenheit des heiligen Patriarchen von Alexandrien zu bewundern. Andererseits kann uns aber auch nicht die Liebe und Treue unbekannt bleiben, mit welcher die Synode von Ephesus ihrem Leiter und Führer ergeben war. Gerade die Väter der Synode waren es aber, welche am meisten befähigt und in der Lage waren, ein richtiges und wahres Urtheil über Cyrillus zu fällen. Sie waren ja fortwährend die Zeugen seiner Bemühungen und Arbeiten, Zeugen seiner Opfer und Beschwerden, Zeugen seines Eifers und seines unerschütterlichen Starkmuthes im Kerker, Zeugen des schweren Unrechtes, das ihm in so kränkender Weise durch ein berechnetes Lügengewebe, welches um den kaiserlichen Thron sich spann, angethan wurde, — sie waren aber auch Zeugen der

1) Ps. 37.

Perfidie, zu welcher seine Feinde ihre Zuflucht nehmen mussten. Die feste Ueberzeugung davon, dass Cyrillus unschuldiger Weise so tief verletzt wurde, ferner der Blick auf seine Uneigennützigkeit und seine begeisterte Liebe zur Wahrheit war das Motiv, welches die Väter bestimmte, mehr als einmal den edlen Bischof in Schutz zu nehmen und beim Kaiser für ihn zu interveniren.

Dies geschah auch neuerdings wieder in einem Schreiben[1]), welches die Synode an ihre Gesinnungsgenossen in Constantinopel richtete. In demselben bittet sie um deren Intervention bei Theodosius II. Zu diesem Zwecke wurde ein Bericht[2]) — die Bitte um Freilassung Cyrill's und Memnon's enthaltend — beigelegt, welchen sodann die Adressaten dem Kaiser überreichen sollten.

In Folge dieser wiederholten Klagen, welche von Seite der Synode an die Geistlichen der Kaiserstadt gerichtet waren, verfassten diese in der That eine freimüthige Denkschrift[3]) an Theodosius II., in welcher sie die Absetzung der beiden heiligen Bischöfe als durchaus ungerecht bezeichnen und demnach um deren Wiedereinsetzung bitten.

Schliesslich wollen wir auch noch eines Schreibens[4]) Erwähnung thun, welches um diese Zeit von Alypius, einem Priester aus Constantinopel, an Cyrillus, welcher noch im Kerker schmachtete, gerichtet war. Wir wollen diesen Brief deshalb anführen, weil wir aus ihm ersehen können, wie alle,

---

1) Mansi, IV. 1449—1453.

2) Dies war schon die zweite Bittschrift der Synode an den Kaiser seit der Verhaftung des heil. Cyrillus. Die erste Eingabe, von welcher wir oben S. 160. redeten, hatte keinen Erfolg gehabt. Diese zweite Eingabe siehe bei Mansi, IV. 1441—1444. — Vergl. auch Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 80. u. 81.

3) S. Mansi, IV. 1453—1456.

4) S. Mansi, IV. 1464.

welche gut gesinnt und über die Sachlage wohl unterrichtet waren, über den alexandrinischen Patriarchen urtheilten. »Mit Wachsamkeit — so heisst es darin — hast du den Weg der heiligen Väter betreten; du hast die Wankenden im Glauben bestärkt; an Gottvertrauen bist du ein Elias, an Eifer ein Phinees.« Auch dem Propheten Daniel wird Cyrillus an die Seite gestellt und sein Leiden mit dem Martyrium des heil. Athanasius verglichen. Sowie dieser durch sein Gebet die Klippen der Intriguen seiner Feinde vermieden habe: so stille auch Cyrillus durch die Unbescholtenheit seines Lebens sowie durch die Reinheit seines Gewissens die gegen ihn sich erhebenden Stürme. Er sei in die Fussstapfen jenes Mannes [1]) getreten, welcher durch seine Geduld und Langmuth, durch seine Rechtgläubigkeit und seinen Eifer eine herrliche Zierde des bischöflichen Sitzes von Alexandrien war. Der Schreiber schliesst mit dem Wunsche, einstens, wenn die Zeit des Friedens heranbrechen werde, die Kniee des heiligen Martyrers umfassen zu können.

Cyrillus benützte die Zeit, während welcher er im Gefängnisse war, dazu, um auf die Bitte der Synode eine Erklärung seiner zwölf Anathematismen zu schreiben, und dadurch seinen Feinden zu zeigen, dass alle Anklagen auf Häresie, die sie gegen ihn erhoben, nur darin ihren Grund hätten, weil sie entweder seine Worte missdeuteten oder aber in nestorianischen Anschauungen befangen wären. Er vollendete diese apologetische Arbeit erst zu Anfang September, nachdem bereits die Schismatiker ihre Deputirten, wie wir sehen werden, nach Chalcedon gesandt hatten, welchen sie dieses Werk als einen neuen Beweis »der Gottlosigkeit« des Alexandriners nachschickten.

---

1) D. i. des heil. Athanasius.

Ueber den Inhalt dieser Schriften werden wir unten [1]) sprechen.

4. Wendung der Dinge zum Besseren. — Deputation an den Kaiser. — Entlassung der Synode [2]).

Während der edelmüthige Dulder selbst im Kerker für die Vertheidigung des katholischen Glaubens arbeitete, und die Mitglieder der ephesinischen Synode beim Kaiser für ihn um Befreiung baten, entwickelten auch die Schismatiker ihre unheilvolle Thätigkeit. Erfreut und ermuthigt durch das letzte kaiserliche Edict, welches die Verhaftung Cyrill's zur Folge hatte, hielten sie eine Versammlung, in welcher die zwölf Anathematismen zur Sprache kamen und als häretisch (apollinaristisch) verworfen wurden [3]).

Hierauf berichteten [4]) sie dem Kaiser darüber, lobten die getroffenen Massregeln bezüglich des Alexandriners, und bezeichneten dieselben als die Grundlage und Bedingung des kirchlichen Friedens. Auch fügten sie ein allerdings orthodoxes Symbolum [5]) bei, und baten zum Schlusse, Theodosius II.

---

1) S. unten die Abhandlung über die Schriften Cyrill's.

2) S. Hefele, Conciliengesch. II. §. 146. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 82. — Baron. annal. ad a. 431. n. 146.

3) S. dazu die wichtige Bemerkung Hefele's (Conciliengesch. II. l. c.) über das Actenstück, welches die Ueberschrift »de schismaticis« (bei Mansi, IV. 1375.) trägt.

4) S. Mansi, V. 781. sq.

5) Mit diesem Glaubensbekenntnisse waren aber keineswegs alle Orientalen einverstanden, weil es eben orthodox war. Mehrere von denselben hielten vielmehr vollständig zu Nestorius, so dass die Behauptung des Cyrillus ganz richtig war: es sei in ihrem eigenen Lager Spaltung und Uneinigkeit. Darin waren sie zwar alle einig, die missverstandenen Sätze des alexandrinischen Patriarchen zu verwerfen und ihn deshalb der Häresie zu beschuldigen. Während aber die einen sich auch von Nestorius vollständig losgesagt hatten, waren die anderen mit diesem Irrlehrer einverstanden, und beschuldigten jene des Verrathes an der eigenen Sache. S. Baron. annal. ad a. 431. n. 131.

möge den Befehl erlassen, dass alle Bischöfe die »ägyptischen Capitel« verdammen sollten.

Aber die Berichte der Kirchenversammlung an den Kaiser, sowie die Intervention der Gutgesinnten bei demselben war glücklicher Weise nicht ohne Erfolg [1]). Namentlich müssen wir es auch den Bemühungen der heil. Pulcheria, der Schwester des Kaisers, zuschreiben, dass der Sieg der katholischen Wahrheit beschleunigt wurde, indem sie ihrem durch die Intriguen und Machinationen der Nestorianer irregeführten Bruder die Augen öffnete. Ist dies auch nirgends in den Acten verzeichnet, so können wir es doch aus den Briefen [2]) entnehmen, welche der heilige Papst Leo — mehrere Jahre später — an Pulcheria richtete. In denselben lobt er den unermüdlichen Glaubenseifer, den sie jederzeit an den Tag legte.

Der Kaiser beschloss nun, beiden Theilen gerecht zu werden und je acht Deputirte nach Constantinopel zu berufen. Diesem Befehle wurde sobald als möglich Folge geleistet [3]). Leider musste aber Cyrillus noch im Gefängnisse bleiben und konnte sich darum nicht persönlich vertheidigen. Daher gab die Synode ihren Gesandten eine Instruction [4]), zu Folge welcher sie unter anderem auch mit voller Entschiedenheit auf die Freilassung der beiden so ungerecht verurtheilten Männer dringen mussten. Dies sollte eine conditio [5]) sine qua non für die Vereinigung mit den Orientalen sein.

---

1) S. Hefele, Conciliengesch. II. §. 147. — Baron. annal. ad a. 431. n. 146. sq.

2) Diese Briefe stammen aus der Zeit, da Leo bereits den apostolischen Stuhl bestiegen hatte. Baron. annal. ad a. 431. n. 159.

3) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 82. und 83, und die Note 62. und 63.

4) Mansi, IV. 1457. sq.

5) Von den übrigen Bedingungen haben wir schon gesprochen. S. S. 162.

Diese Bitte wurde daher auch mehrmals dem Kaiser dringend ans Herz gelegt in jenem Schreiben [1]), welches die Synode durch ihre Abgeordneten ihm überreichen liess.

Aber auch die Schismatiker gaben ihren Gesandten eine Directive [2]), deren Kernpunct die Verwerfung der Anathematismen des Cyrillus war. Auch hier dreht sich somit alles wieder um Cyrillus und seine Lehre.

Unterdessen traf aber Theodosius II. die Verfügung [3]), dass die Deputirten nicht nach Constantinopel, sondern vielmehr nach Chalcedon sich begeben sollten, um etwaigen Unruhen, welche in der Kaiserstadt entstehen könnten, vorzubeugen. Auch der Kaiser erschien in der genannten Stadt. Im Ganzen wurden zwischen beiden Parteien fünf Verhandlungen gehalten. Es geschah dies um die Mitte September 431. Die Nachrichten über die gepflogenen Verhandlungen sind äusserst mangelhaft. Was wir darüber besitzen, ist übersichtlich dargestellt bei Hefele (Conciliengeschichte II. l. c.) [4]). Diese Actenstücke sind für uns unwichtig, da sie nichts Neues enthalten und nur in allen möglichen Variationen die Verwerfung der »häretischen« und »gottlosen« Capitel des Cyrillus zum Gegenstande haben [5]).

Bei der Hartnäckigkeit der Schismatiker kam es, wie begreiflich, zu keiner Einigung.

---

1) Mansi, IV. 1460. sq. und V. 651. sq.

2) Mansi, IV. 1399. und V. 791. Später wurden ihnen auch noch, wie schon bemerkt, die Ἐπιλυσις των ιβ des heiligen Cyrillus nachgesendet. S. Mansi, IV. 1419.

3) Hefele, Conciliengesch. II. l. c. — Mansi, IV. 1406. und V. 794. — Kurze Zeit vorher sah sich Nestorius gezwungen, in sein früheres Kloster zurückzukehren. S. Mansi, V. 792. und 793.

4) Die hiezu gehörigen Actenstücke, Eingaben, Berichte, Correspondenzen u. s. w. siehe bei Mansi, IV. 1401. sqq. und im Synod. advers. trag. Iren. bei Mansi, V. 795. sqq. — Vgl. Baron. annal. ad a. 431. n. 155. sqq.

5) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 84. 85. 86.

Der Kaiser sah nun immer klarer ein, dass der Clerus, die Mönche und das Volk — sowohl in Constantinopel als in Chalcedon — offen auf der Seite des Cyrillus standen, und fing daher an sich mehr auf die Seite der Synode zu neigen. Da er ferner in Folge der Halsstarrigkeit der Orientalen an der Möglichkeit einer Vereinigung verzweifeln musste, so kehrte er unwillig in die Residenz zurück, und nur die Deputirten der ephesinischen Synode durften ihm folgen. Zugleich gab er auch Befehl, dass an die Stelle des abgesetzten Nestorius ein neuer Bischof für die Kaiserstadt geweiht werden solle [1]).

Das war nun freilich ein furchtbarer Schlag für die Schismatiker, welche in ihrer verzweifelten Stimmung drei Denkschriften [2]) an Theodosius II. richteten; in denselben bitten sie um die Anordnung neuer Disputationen und schriftlicher Verhandlungen, klagen über ungerechte Behandlung und beschuldigen den Patriarchen von Alexandrien sowie die orthodoxen Bischöfe der Häresie und Bestechung. Der Kaiser aber berücksichtigte ihre Bitten nicht, weil er die Erfolglosigkeit solcher Zusammenkünfte und derartiger theologischer Streitigkeiten jetzt schon bis zum Ueberdrusse kennen gelernt hatte. Wohl aber erliess er ein Decret [3]), in welchem er den Vätern der ephesinischen Kirchenversammlung die Erlaubniss ertheilte in ihre Heimath zu reisen; nur sollte Cyrillus und Memnon noch in der Haft bleiben. Hiezu macht der gelehrte Hefele [4]) die Bemerkung: »Nach einem Briefe des Acacius von Beröa hatte der Kaiser die Absetzung des Cyrillus und Memnon deshalb auf's Neue bestätigt, weil es sich gezeigt, dass der Eunuche Scholasticus Geschenke von Cyrillus angenommen habe.«

1) Ibid. art. 87.
2) Mansi, IV. 1402. sqq. — 3) Mansi, V. 798.
4) Conciliengesch. II. l. c.

Dieser Brief ist an den Bischof Alexander von Hierapolis adressirt. Er findet sich im 41. Cap. des Synod. advers. trag. Iren. [1]). Acacius erzählt hierin seinem Freunde, dass Johannes von Antiochien und mehrere andere Bischöfe ihn besucht und unter anderem erzählt hätten, dass Cyrillus durch reichliche Geldspenden einen kaiserlichen Beamten bestochen habe, und es auf diese Weise geschehen sei, dass der Kaiser, der früher ganz auf der Seite der Orientalen gestanden, ganz umgewandelt wurde. Als aber jener Beamte starb, da fand der Kaiser bei Durchsuchung seiner Verlassenschaft unendlich viel Geld und zugleich auch einen Beleg dafür, dass dasselbe von Cyrillus stamme, und von einem Neffen desselben, Namens Paulus, der ebenfalls Beamter in der Hauptstadt war, jenem übergeben worden sei. Ausserdem habe der Alexandriner auch anderen Personen verschiedene Geschenke gegeben. Dies sei der Grund, warum der Kaiser die Absetzung des Cyrillus (und Memnon's) neuerdings bestätigt habe. Jener aber sei dennoch durch die Flucht aus seinem Gefängnisse entkommen.

Hefele [2]) critisirt diesen Brief des Acacius in folgender Weise: »Diese Nachricht, welche Acacius, wie er selbst angibt, nur vom Hörensagen hatte, und welche auch die, welche sie ihm mittheilten, wieder nur von anderen gehört haben konnten (sie durften ja gar nicht nach Constantinopel kommen), erregt schon auf den ersten Blick einige Bedenken. Wir wissen, dass jener Scholasticus früher ein Patron des Nestorius war, später jedoch sich der anderen Seite zuneigte und sonach ganz wohl der Fürsprecher dieser bei dem Kaiser sein konnte. Richtig ist auch, dass Theodosius II. nach Beendigung der Conferenzen zu Chalcedon anfangs die Absetzung des Cyrillus und Memnon wiederholte; aber kaum glaubbar

1) Mansi, V. 819. und 820. — 2) Conciliengesch. II. S. 246.

ist, dass, wenn er die fragliche Bestechung entdeckt und deshalb das Edict gegen Cyrillus und Memnon erneuert hätte, er schon so kurze Zeit nachher beiden wieder volle Freiheit gegeben und sie in ihre Bisthümer restituirt haben würde. Dazu kommt, dass die Deputirten der Antiochener, so lange sie in Chalcedon, also ganz in der Nähe von Constantinopel waren, dieses Fundes bei dem Tode des Scholasticus mit keiner Silbe erwähnen, und doch musste derselbe schon vor ihrer Abreise von Chalcedon sich ereignet haben. Und wie gerne hätten sie, wenn sie solches gewusst, darüber triumphirt! Weiterhin ist auch nicht wahrscheinlich, dass Cyrillus aus seinem Gefängnisse zu Ephesus habe entweichen können und wollen — Lupus erklärt dies geradezu für eine Lüge —, und dass, wenn er es wirklich gethan, der Kaiser statt der Strafe sogleich ein vollständiges Freiheitsdecret nachgeschickt hätte. Endlich wird nicht Scholasticus, sondern des Kaisers Schwester, die heil. Pulcheria, als diejenige bezeichnet, welche hauptsächlich gegen Nestorius thätig gewesen sei, wie sie denn auch deshalb von dessen Anhängern schrecklich verläumdet wurde ... Wir wollen nicht direct läugnen, dass Cyrillus damals dem Scholasticus und anderen Geschenke gemacht habe .... Es muss dies jedoch nicht nach unserer, sondern nach orientalischer Sitte und orientalischen Verhältnissen beurtheilt werden, wonach sich Niemand einem Höheren bittend nahen darf, ohne ein Geschenk mitzubringen, auch wenn seine Sache noch so gerecht ist. Das Geschenkgeben ist im Orient ganz allgemein, aber nicht alle diese Geschenke sind Bestechungen, gar viele sind bloss landesübliche Empfehlungen einer an sich durchaus gerechten Sache ... Auch wollte Cyrillus auf jeden Fall nur dem alten Glauben, welchem die Beschenkten von Hause aus angehörten, Freunde und Beschützer erwerben.«

Das Decret, durch welches vom Kaiser bestimmt wurde, dass die beiden Bischöfe von Alexandrien und Ephesus ihre

Haft nicht verlassen durften, wurde, wie schon bemerkt, bald wieder zurückgenommen [1]).

Theodosius II. erliess nämlich ein neues Decret an die Synode von Ephesus. Unter dieser Bezeichnung verstand er »jetzt nicht mehr, wie früher, beide Parteien, sondern nur die Versammlung der Orthodoxen [2]).« In diesem neuen Edicte [3]) löst der Kaiser die Kirchenversammlung auf und erlaubt den Bischöfen sich in ihre Diöcesen zu begeben. Cyrillus durfte noch vor [4]) Ankunft dieses Erlasses sein Gefängniss verlassen und nach Alexandrien zurückkehren, Memnon aber blieb Bischof von Ephesus.

Noch bevor der edelmüthige und standhafte Dulder Ephesus verliess, hielt er in Gegenwart der versammelten Bischöfe eine Predigt zu Ehren der heiligen Gottesmutter.

Er kam endlich, nachdem er zwei Monate im Gefängnisse gewesen war, unter dem Jubel des begeisterten Volkes in seiner bischöflichen Residenz am 30. October 431 an [5]).

5. Des heiligen Cyrillus Correspondenz nach seiner Rückkehr in die Heimath.

In seiner bischöflichen Residenz angekommen erhielt der heilige Patriarch bald ein Glückwunschschreiben des Maximian, welcher bereits zum Bischofe von Constantinopel geweiht worden war [6]).

---

1) S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 87.

2) S. Hefele, Conciliengesch. II. l. c.

3) Mansi, IV. 1465. sq. und V. 805.

4) S. Mansi, V. 805.

5) Mansi, V. 255. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 88.

6) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 89. und 90. — Baron. annales, ad a. 431. n. 173. — Liberat. diac. brev. c. 7. — Socr. hist. eccl. VII. 34. — Maximian kam an die Stelle des abgesetzten Nestorius.

In diesem Briefe [1]) sagt er: »Erfüllt ist deine Sehnsucht, vollendet, was du des Glaubens halber unternommen hast, erfüllt dein frommer Wunsch. Du bist ein Schauspiel für die Engel und Menschen . . . Du hast nicht nur an Christus geglaubt, sondern auch Ungemach für ihn gelitten; du hast ihn vor den Menschen bekannt und daher auch verdient, dass auch er dich vor dem himmlischen Vater und vor den Engeln bekenne . . .« Zum Schlusse bittet Maximian den heiligen Bekenner um sein Gebet, um seine Rathschläge und sein Wohlwollen.

Cyrillus beeilte sich diesen Glückwunsch zu beantworten [2]). »Zur selben Zeit — sagt der heilige Bekenner — in welcher du dein Hirtenamt angetreten hast, können auch wir in die jetzt ganz passenden und gelegenen Worte des Propheten ausbrechen: Es möge sich der Himmel freuen und die Erde frohlocken und mit Freude aufjauchzen [3]). Denn der Mund wird sich jetzt nicht mehr gegen die Herrlichkeit des Erlösers öffnen und sich gegen ihn erheben, wie es einst geschah.« Hierauf belehrt Cyrillus seinen neuen Amtsbruder über die rechtgläubige Fassung des Dogmas von der Incarnation. »Es hat uns Jesus Christus erlöst, der einzige und wahre Sohn Gottes des Vaters . . . Er ist über alle Creatur erhaben. Obwohl er, das eingeborene Wort Gottes, ein vollkommener Mensch und uns ähnlich wurde, so geschah dies doch nicht durch Veränderung oder Vermengung oder Vermischung oder etwa dadurch, dass der Logos in etwas verwandelt worden wäre, was er früher nicht war. Er blieb vielmehr auch in unserer Natur das, was er

1) S. Mansi, V. 257—260. Aehnliches Lob über Cyrill enthält auch ein Brief Coelestin's, welcher um Weihnachten 431 von dem Ausgange der Synode in Kenntniss gesetzt worden war. Dieser Brief ist im März 432 geschrieben und an den Clerus, sowie an das Volk von Constantinopel gerichtet. — Baron. annal. ad a. 432. n. 1. sqq.

2) Mansi, V. 260. sq. — 3) 1 Paral. 16.

vorher war . . . Des Vaters ewiger Sohn, durch welchen alles entstanden ist, war kein anderer als der, welcher aus der heiligen Jungfrau dem Fleische nach geboren wurde .... und so wie irgend einer von uns des Fleisches und Blutes theilhaftig, und uns in allem, die Sünde ausgenommen, ähnlich wurde. Wir bekennen ferner, dass der Leib, mit welchem er sich vereinigte, durch eine vernünftige Seele belebt war. Darum pflichten wir keineswegs den unsinnigen Anschauungen eines Apollinarius bei. Wir halten uns vielmehr an die rechtgläubige Lehre und sprechen das Anathem nicht nur über Nestorius, sondern auch über Apollinarius, Arius und Eunomius. Den Glauben, welcher uns überliefert wurde, halten wir wie einen Anker fest. Wir bekennen, dass unser Herr Jesus Christus der einzige und wahre Sohn Gottes des Vaters ist; vom Vater ist er Gott und das Wort, vom Weibe ist er ein Mensch. Als Gott steht er über dem Gesetze, vermöge seiner menschlichen Natur jedoch unter demselben. Er besitzt die Würde des Herrn vermöge seiner eigenen Natur, dagegen hat er die Gestalt des Knechtes in Folge der Menschwerdung. Das ist die Ueberlieferung des Moses, der Propheten, der Apostel und der heiligen Väter, welche uns vorangegangen sind . . . Soll es mit uns den nämlichen Ausgang nehmen, wie mit diesen, so müssen wir in Betreff des Glaubens in ihre Fussstapfen treten, so wie sie denken und reden und vom Wege der Gottesfurcht nicht abweichen.« Nachdem Cyrillus diesen letzten Gedanken noch weiter ausgeführt hat, spricht er dann von den Verdiensten des Kaisers, welcher nicht nur »die sichtbaren, sondern auch die unsichtbaren Feinde schlug, nicht nur die barbarischen Phalangen besiegte, sondern auch die Anschläge des Satans zu Schanden machte. Denn derjenige, welcher mit ungezügeltem Munde Gotteslästerungen gegen Christus schleuderte, ist aus dem Heiligthume entfernt und du bist gleichwie eine Pflanze des Friedens

an seine Stelle gesetzt worden. Das war eine herrliche That des gottesfürchtigen Monarchen, die er auf göttliche Eingebung hin gethan. Wir wünschen euch darum Glück, habt ihr ja doch einen unbefleckten Glauben .... Ja, es war überaus nothwendig, der auserwählten Herde Jesu Christi einen weisen und erfahrenen Hirten zu geben, dessen Herz von Eifer erfüllt ist und der es weiss, wo gute Nahrung und gute Weide ist.« Hierauf citirt Cyrillus eine ergreifende Stelle aus Isaias (c. 22.), wo der heilige Prophet von der Verwerfung des Unwürdigen und dem Berufe des Getreuen zum Hirtenamte spricht. Er schliesst den Brief mit einer Doxologie und den üblichen Begrüssungen.

Auch den Bischöfen, welche auf Befehl des Kaisers die Weihe Maximians vorgenommen, und dies dem heil. Cyrillus angezeigt hatten, gratulirt dieser in einem kurzen Antwortschreiben [1]) und versichert sie seiner vollen Billigung in Betreff dieser Ordination.

Hatte auch Theodosius II. durch die vielen Vorstellungen, welche in letzterer Zeit mündlich und schriftlich ihm von den verschiedensten Seiten gemacht wurden, seine Ansicht über Cyrillus geändert, so erachtete dieser es dennoch für seine Pflicht, nochmals an den Kaiser eine Denkschrift zu richten, sowohl um sich selbst zu vertheidigen, als auch um die nöthigen Aufklärungen über die Vorkommnisse am ephesinischen Concile zu geben und alle Lügen und Verdrehungen als solche zu kennzeichnen. Diese Schrift [2]) ist uns in den Acten unter dem Titel aufbewahrt: Λογος ἀπολογητικος προς τον εὐσεβεστατον βασιλεα Θεοδοσιον.

Er fühle sich gedrängt, — sagt Cyrillus in dieser Denkschrift — den Unmuth des Kaisers durch eine Vertheidigungsschrift zu verscheuchen. Wenn er gleich anfangs sowohl ihm

1) Mansi, V. 265. — 2) Mansi, V. 225—255.

(dem Kaiser) wie den hohen Frauen geschrieben habe, so sei dies nicht geschehen, um Unfrieden zu stiften, sondern aus Wachsamkeit und Sorgfalt für jene, welche Christi heiliges und auserwähltes Volk sein sollen und deren Glauben bestärkt werden musste. Er habe dies für seine heilige Pflicht gehalten, da ja Gott zu jenen, welche in das Priesterthum aufgenommen wurden, spricht: »Menschensohn, rede zu den Söhnen deines Volkes, und sprich zu ihnen: Wenn ich das Schwert über ein Land bringe und das Volk des Landes nimmt aus seinen Geringsten einen Mann und stellt ihn zu seinen Wächter auf, und er sieht das Schwert über das Land kommen und bläst in die Posaune und verkündet es dem Volke; und einer, wer es auch sei, hört den Klang der Posaune, aber nimmt sich nicht in Acht und das Schwert kommt und rafft ihn hinweg, dieses Mannes Blut wird auf seinem Haupte sein. Er hat ja den Klang der Posaune gehört, aber nicht Acht auf sich gehabt; sein Blut soll auf ihm sein; hätte er auf sich Acht gehabt, so würde er seine Seele gerettet haben. Wenn aber der Wächter das Schwert kommen sieht und nicht bläst mit der Posaune und das Volk nicht auf sich Acht hat, und das Schwert kommt und rafft eine Seele daraus hinweg, so wird diese zwar hinweggerafft in ihrer Missethat, aber ihr Blut werde ich fordern von des Wächters Hand[1]).« — Dieses ergreifende, auf die priesterlichen Pflichten hinzielende Bild vom heranrückenden Feinde und dem Wachposten wird sodann von Cyrillus in meisterhafter Weise exegesirt und auf die vorliegenden Verhältnisse angewendet. Sein Schreiben an den Hof sei der Posaune zu vergleichen, welche die Starken erwecken und die Schwachen ermuthigen soll. Ferner seien die Geheimnisse des Glaubens unendlich tief und selbst jene, welche in der heiligen Schrift bewandert sind, sehen dieselben nicht an-

1) Ezech. c. 33.

ders als wie in einem Spiegel und Räthsel. Er habe somit in seinem Briefe auch das Ziel vor Augen gehabt, jene Geheimnisse (die Incarnation u. s. w.) vor falschen Auffassungen zu schützen. Auch sind uns ja — sagt der heilige Apologet weiter — unsere Väter mit dem besten Beispiele vorausgegangen, indem sie, namentlich im Kampfe gegen die Arianer, den christlichen Glauben vertheidigten, obgleich die damaligen Machthaber die Partei der Häretiker ergriffen. Um so mehr musste ich die Waffen gegen die Gotteslästerung führen; wusste ich ja doch, dass du standhaft im Glauben seiest. Und hätte ich auch schweigen wollen, so musste ich zu mir selbst sprechen: dein Schweigen kannst du nicht entschuldigen, denn derjenige, welchen Gott mit dem Glanze des Königthumes geschmückt, ist gottesfürchtig und liebt den Herrn. Da ferner auch die beiden hohen Frauen sowie alle jene, welche Würde und Ansehen mit Gottesfurcht verbinden, darüber unwillig wurden, dass Christi Herrlichkeit missachtet werde: so musste ich mich entschliessen das Gott so wohlgefällige Werk zu beginnen. Ist der etwa nicht ein ungeschickter Seemann, welcher bei vollen Segeln nicht fahren will? Ist der nicht feig und thöricht zu nennen, welcher in der Schlachtreihe stehend und unterstützt durch wackere Genossen seinen Schild hinwegwirft, obgleich er doch seines Sieges gewiss sein konnte? — Dies waren die Gründe, welche mich im Vertrauen auf die Frömmigkeit deiner Majestät bewogen, die Sache Christi zu vertheidigen. — Im Folgenden entwirft Cyrillus eine treffliche Charakteristik des unglücklichen Nestorius und zeigt dadurch, wie nothwendig und gerecht seine Absetzung war. Er zieht hierauf eine Parallele zwischen Kaiser Theodosius II. und dem gottesfürchtigen Könige Ezechias, welcher ebenfalls vor allem anderen um die Reinheit des Heiligthumes besorgt war. So habe auch der Kaiser sich alle Mühe gegeben, die Kirche Christi von aller Häresie und Gotteslästerung zu reinigen. —

Im nächsten[1]) Abschnitte äussert sich der heilige Bischof über seinen antiochenischen Collegen. Die heilige Synode — sagt er — musste sich bestreben, den Glauben zu schützen. War es also unrecht, dass man dem Wolfe vor aller Welt die Schafskleider entriss? Er wollte an dem von deiner Majestät bestimmten Tage nicht erscheinen, und hielt sich von der Kirchenversammlung fern, weil er ein Gesinnungsgenosse des Gotteslästerers war. Ja, es waren schon 16 Tage verflossen, als endlich seine Begleiter kamen und in seinem Namen meldeten, dass man nicht länger mehr auf ihn warten solle. Jetzt erst trat die Synode zusammen . . . und verurtheilte die Irrlehren und zeigte, was die reine, apostolische und evangelische Lehre sei. Johannes aber, der Bischof von Antiochien, war lässig und nachgiebig, so lange es sich um eine Injurie gegen Christus handelte; dagegen erbittert und hart, als jetzt das Urtheil über Nestorius gesprochen war. Mit der Schnelligkeit eines Vogels eilte er nun herbei . . . und verlor in seiner Leidenschaftlichkeit die ruhige Besinnung. — Hierauf bespricht Cyrillus in kurzen Worten die Versammlung der Schismatiker, charakterisirt durch Anführung einiger Briefexcerpte des Antiocheners Zweizüngigkeit und Hinterlist, sowie auch die lächerliche Anmassung, mit welcher er den ganzen Episcopat so tief verletzte. Sodann vertheidigt sich Cyrillus gegen den ihm von seinen Feinden in's Gesicht geschleuderten Vorwurf der Häresie des Arianismus und Apollinarismus[2]). »Warum ist denn Johannes — sagt er — nicht öffentlich vor der Synode gegen mich aufgetreten, warum hat er nicht schon früher uns — den ephesinischen Bischof und mich — brieflich gewarnt? Wie aus einem Verstecke und aus der Dunkelheit kamen seine Pfeile geflogen«. In Anbe-

1) S. Mansi, V. 240. in med.
2) S. Mansi, V. 245. in med.

tracht der Verläumdungen, welche sogar am Hofe verbreitet wurden, habe er (Cyrillus) sich im Vereine mit Memnon genöthigt gesehen, eine Denkschrift der Synode zu überreichen. Doch habe man ihm keine Irrlehre nachweisen können, während das ganz ungesetzliche Auftreten des Antiocheners ein Beweis für sein schlechtes Gewissen sei. — Im Folgenden [1]) spricht Cyrillus nochmals über die Ungerechtigkeit des Vorwurfes, dass er auf Johannes nicht gewartet habe. Die Synode habe allerdings die Ankunft des Antiocheners nicht erwartet, aber eben nur in Folge seiner Aufforderung. Hingegen sei gerade dieser zur Rechenschaft zu ziehen wegen seiner absichtlichen Verzögerung und seiner Injurien, die er der Synode angethan habe. Darum habe er (Cyrillus) auch immer eine grosse Sehnsucht gehabt, vor Theodosius selbst zu erscheinen, sich vertheidigen zu können und der Intrigue die Maske zu entreissen. Dieser Wunsch sei nicht in Erfüllung gegangen, was ihn überaus schmerze; doch müsse er sich an das Wort des Erlösers erinnern: »Selig seid ihr, wenn die Menschen euch schmähen und verfolgen und lügnerischer Weise alles Böse über euch reden um meinetwillen. Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist gross im Himmel. So haben sie ja auch die Propheten, die vor euch lebten, verfolgt [2]).« Ja, Schmach und Verläumdung sei jederzeit das Loos derer gewesen, welche für die Wahrheit kämpften (Amos, Jeremias, Athanasius). Doch die Schrift sagt: »Bis zum Tode streite für die Wahrheit, und der Herr wird für dich streiten [3]).« — Cyrillus schliesst seine Apologie mit der Versicherung, dass er im Vereine mit dem ganzen Episcopate und den Mönchen Aegyptens für den Kaiser beten werde.

In den Worten des letzten Satzes „ὡσπερ γαρ ἐκ καμινου καιομενης ἁρπασαντες“ liegt offenbar eine Anspielung auf das

1) Ibid. 248. in fin. — 2) Matth. 5. — 3) Eccl. 4.

Verweilen zu Ephesus, und somit eine Andeutung, dass Cyrillus diesen Brief erst nach seiner Rückkehr in die Heimath geschrieben habe, nicht aber, wie Baronius meint, noch von Ephesus aus [1]).

Ist auch der Ton, in welchem dieses apologetische Schreiben abgefasst ist, bitter, und sind auch manche Worte in demselben rauh zu nennen, so ist dies gewiss zu entschuldigen.

Wir wissen, dass Cyrillus fortwährend mit einer bitteren Gemüthsart zu kämpfen hatte. Vergessen wir auch nicht, dass seine mannigfaltigen Bemühungen und sein begeisterter Eifer für Glaube und Wahrheit durch die Intriguen und das systematisch angelegte Lügengewebe seiner Feinde lange Zeit hindurch erfolglos blieben. Noch ganz frisch und lebendig stand vor seinen Augen das düstere Bild des ephesinischen Kerkers, die Leiden, die Krankheiten, die Entbehrungen, die Armuth, ja selbst der Tod so vieler seiner Mitbrüder, welche mit ihm gewissermassen wie in der Verbannung geschmachtet hatten. All' ihre Schritte wurden durch Spione beobachtet und ihnen jeder freie und offene Verkehr mit dem Kaiser unmöglich gemacht, so dass sie sich endlich gezwungen sahen in dem hohlen Stabe eines verlässlichen Menschen, der zum Scheine ein Bettlergewand tragen musste, die wahrheitsgetreuen Berichte in die Kaiserstadt zu schicken. Theodosius II. aber wurde unterdessen fortwährend aufgehetzt gegen Cyrillus und seine Freunde, welchen jede Gelegenheit sich zu vertheidigen abgeschnitten war. So konnten die gröbsten und zugleich lächerlichsten Verläumdungen ungeahnt und ungestraft bis zu den Stufen des Thrones gelangen und der Kaiser musste nothwendig eine ganz falsche Meinung über den alexandrinischen Patriarchen bekommen. Diesem aber konnte und durfte die

---

1) Baron. annal. ad a. 431. n. 152. u. 154. — Pagi ad Baron. ad a. 431. n. 35. — Fessler, Institut. patrolog. II. 515.

kaiserliche Ungnade nicht gleichgiltig sein. Dass sich somit Cyrillus unter solchen Umständen gezwungen sah, noch einmal im Interesse des christlichen Glaubens und der Wahrheit seinen Mund zu öffnen, der ihm ja so lange gewaltsam zugehalten wurde, und die Heuchler zu entlarven, das darf uns nicht befremden. Was aber die Art und Weise betrifft, wie dies geschah, so findet dieselbe ihre genügende Erklärung und Entschuldigung in den angedeuteten Prämissen.

6. Bemühungen des heiligen Cyrillus in Betreff der Wiederherstellung des kirchlichen Friedens [1]).

Wie wir bereits gesehen haben, wurde an die Stelle des abgesetzten Nestorius Maximian zum Patriarchen erwählt. Die Schismatiker, welche noch immer die Sache des Irrlehrers [2]) nicht aufgeben wollten, protestirten gegen diese Wahl. Als sie jedoch sahen, dass sie nichts ausrichteten, kehrten sie in ihre Diöcesen zurück [3]).

Das Schisma dauerte somit auch jetzt noch fort, und der hervorragendste Vertheidiger der katholischen Wahrheit blieb nach wie vor der Bischof von Alexandrien. Daher kam es auch, dass sich die Pfeile der Feinde namentlich gegen ihn, dann aber auch gegen Maximian richteten.

Die Orientalen hielten nun mehrere Versammlungen, so in Tarsus und Antiochien, auf welchen sie über Cyrillus und dessen Gesinnungsgenossen das Anathem sprachen. Auch durch andere Manöver suchten sie sich zu rächen; so richtete z. B. Johannes von Antiochien an den Kaiser die Bitte um Unter-

---

1) Hefele, Conciliengesch. II. S. 247. ff. — Fessler, Institut. patrolog. II. 518. sqq.

2) Er wurde im Jahre 435 nach Aegypten verbannt und starb mehrere Jahre später.

3) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 92.

drückung der Cyrill'schen »Irrlehre« [1]). Theodoret von Cyrus, Andreas von Samosata und andere gelehrte Bischöfe aus dem Lager der Schismatiker polemisirten auch in ihren Briefen gegen den heiligen Patriarchen von Alexandrien [2]). Dieser fand dagegen einen mächtigen Bundesgenossen an dem berühmten Bischofe Rabulas von Edessa [3]).

Ungeachtet aller Anfeindungen von Seiten seiner Gegner vergass Cyrillus auf seine eigene Person und hatte nur die Sache der Kirche im Auge. Es war ihm nur um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit und des Friedens zu thun, dessen Mangel ja schon so viel Unheil verursacht hatte. Er wandte sich darum in dieser Angelegenheit mit geeigneten Vorschlägen im Jahre 432 an den Papst Coelestin [4]).

Inzwischen war dieser aber gestorben — am 26. Julius 432 — und sein Nachfolger Sixtus III., ein friedliebender Mann, nahm mit Freuden die Vorschläge des alexandrinischen Patriarchen an und schrieb hierüber sowohl diesem als auch anderen orientalischen Prälaten [5]).

In einem uns noch erhaltenen Rundschreiben [6]) heisst es: »Unser heiliger Bruder Cyrillus denkt nicht an seine Unbilden und Mühsale, die er ruhmreich in apostolischer Weise ertrug. Er zieht den Frieden der Kirche der Rache vor. Für jene, welche dem Schiffbruche ausgesetzt sind, verlangt er einen Hafen. . . . . Nur Einer musste im Sturme zu Grunde gehen und am Felsenriffe der Absetzung zerschellen. Alle

1) Mansi, V. 814.

2) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 97. — Baron. annal. ad a. 431. n. 182. sq.

3) Mansi, V. 821. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 96.

4) Fessler, Institut. patrolog. II. 518.

5) Sixti III. ep. ad Cyrill. bei Mansi, V. 373. sq.

6) Mansi, V. 377. Es ist dieser Brief zwar nur an Cyrillus adressirt, scheint aber dennoch ein Circularschreiben gewesen zu sein.

sind den Gefahren des Sturmes unterworfen. Nachdem aber derjenige, welcher den Sturm hervorrief, durch denselben unterging, so will Cyrillus, dass wenigstens die anderen gerettet würden. . . . . Er verzeiht die Schmähungen, welche ihm vor Gott von Nutzen waren. Eine solche Schmähung ist ja ein Sieg. Daher ertrug er auch mit Sanftmuth die Wunden der Stacheln, ja er freute sich darüber im Bewusstsein, um den Siegeskranz gerungen zu haben. Er kennt den Lohn, welcher dem Sieger winkt.«

Aus diesen Zeilen ersehen wir, welch' eine hohe Meinung, und zwar mit gutem Rechte, Sixtus III. über Cyrillus hatte.

In den eben erwähnten Briefen[1]) zeigte der Papst an, dass er Willens sei, die Schismatiker in den Schoss der Kirche wieder aufzunehmen, ja ihnen sogar ihre kirchlichen Würden zu belassen, falls sie die Gemeinschaft mit Nestorius aufgeben und sich dem Ephesinum unterwerfen würden. Auch der Kaiser[2]) wandte sich jetzt an Johannes von Antiochien und forderte ihn auf sich mit Cyrillus zu versöhnen und die Absetzung des Nestorius zu unterzeichnen. Zu diesem Behufe sollte zwischen beiden Patriarchen eine Zusammenkunft in Nikomedien stattfinden. Diesen Befehl[3]) des Kaisers brachte der Tribun Aristolaus nach Antiochien. Johannes hielt nun in Folge des kaiserlichen Schreibens mit den hervorragendsten Vertretern der Opposition eine Versammlung, auf welcher sechs Sätze aufgestellt wurden, die ihre Gegner billigen soll-

---

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 98. 99. — Baron. annal. ad a. 432. n. 38. sqq.

2) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 100. 101. — Baron. annal. ad a. 432. n. 42. sqq.

3) Mansi, V. 277. sq. Den Brief des Kaisers an Cyrillus besitzen wir nicht mehr. S. darüber die beachtenswerthen Anmerkungen bei Hefele, Conciliengesch. II. §. 152. — Theodosius wendete sich auch an den heiligen Säulensteher Simeon und an Acacius von Beröa und bat sie um ihr Gebet und ihre Unterstützung in Sachen der Union.

ten. Der erste derselben gipfelt in der Verwerfung der zwölf Capitel des Cyrillus[1]).

Mit diesen Propositionen und dem Briefe des Kaisers reiste Aristolaus von Antiochien nach Alexandrien, um mit Cyrillus zu unterhandeln[2]). Der Tribun eröffnete dem heiligen Bekenner die Wünsche der schismatischen Bischöfe, welche auch Acacius von Beröa, an den sich jene wendeten, durch seine briefliche Intervention unterstützte. Das Ziel dieser Wünsche war kein anderes als: Cyrillus müsse all' das verwerfen, was er in seinen Schriften, Briefen u. s. w. gelehrt habe und sich einzig und allein auf die Basis des nicänischen Glaubensbekenntnisses stellen. Solch' einem Ansinnen konnte selbstverständlich der heilige Bischof keine Folge leisten[3]); waren ja doch seine Anschauungen von der ökumenischen Synode als orthox anerkannt worden. Er gab daher die schriftliche Erklärung ab, dass er durchaus von dem Symbolum der nicänischen Väter nicht abweichen wolle, dass er aber andererseits ebenso sehr von der Rechtgläubigkeit seiner antinestorianischen Sätze überzeugt sei. Es sei vielmehr die Pflicht seiner Gegner alle Umschweife und Manöver aufzugeben, sich in den rechten Grenzen zu halten, das Urtheil der ephesinischen Kirchenversammlung über Nestorius zu billigen und die Weihe des Maximian anzuerkennen[4]).

Diese schriftliche Erklärung übersandte nun Aristolaus durch seinen Begleiter Maximus den Orientalen mit dem Bemerken, sie sollten das Geforderte leisten.

Cyrillus antwortete unterdessen auch dem Acacius von

---

1) Mansi, V. 829. 830. 840.

2) Liberat. diac. brev. c. 8. (Galland. XII. 130. sq.) — Hefele, Conciliengesch. II. §. 153.

3) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 102.

4) S. epist. s. Cyrilli ad Acacium episc. Melitens. bei Mansi, V, 309. sq.

Beröa in einem längeren Schreiben[1]), in welchem er ausführlich die Gründe darlegt, warum er das Ansinnen der Gegner refüsiren musste. Sie verlangen — sagt er in diesem Briefe — etwas ganz Unmögliches von mir, nämlich die Verwerfung dessen, was ich gegen Nestorius schrieb. Wenn dieser im Rechte ist, warum wurde er dann aber von der Synode abgesetzt? Habe ich wirklich geirrt, warum sind sie dann nicht öffentlich gegen mich aufgetreten? Und sind sie auch zur ersten Sitzung zu spät gekommen, so hätten sie ja in die Acten Einsicht nehmen können. Was das nicänische Symbolum betrifft, so ist allerdings nichts hinzuzufügen und nichts wegzulassen. Das ist aber auch nicht geschehen. Nur hat die Synode eine Auslegung dieses Glaubensbekenntnisses approbirt, für deren Richtigkeit auch die Zeugnisse der heiligen Väter beigebracht wurden. Wollten nun jene beistimmen, so würde der Friede hergestellt sein; doch ist es ihnen eben nicht ernstlich um den Frieden zu thun. Haben wir auch — so fährt er fort — vieles Ueble von ihrer Seite erduldet, und sind sie auch unmenschlich mit uns verfahren, so wollen wir ihnen im Hinblicke auf Gott gerne verzeihen. Nur muss ich gegen den Vorwurf protestiren, als sei ich mit den Lehren eines Apollinarius, Arius oder Eunomius einverstanden. Ich spreche vielmehr das Anathem über sie. — Hierauf gibt Cyrillus ein kurzes Bekenntniss seines Glaubens im Gegensatze zu den Häretikern, und sagt dann: dass seine zwölf Capitel bloss gegen Nestorius gerichtet seien. Was dieser irriger Weise gelehrt habe, sei durch jene verurtheilt worden. Wer demnach über den Irrlehrer das Anathem spricht, müsse jene zwölf Sätze anerkennen. Finde sich aber dennoch manches Unverständ-

1) Mansi, V. 831. sq. — Auch seinem Freunde, dem Bischofe Rabulas von Edessa, schrieb Cyrillus und benachrichtigte ihn über die Forderungen der Schismatiker. S. Synodicon adv. trag. Iren. cap. 108. bei Mansi, V. 887.

liche in denselben, so wolle er dies gerne erklären. Verwerfen aber könne er sie nicht, weil sie rechtgläubig und als solche von der Kirche approbirt seien. Dies der Kern des Briefes, den der heilige Lehrer an Acacius schrieb.

Die Orientalen erhielten bald die Erklärungen des heiligen Cyrillus. Sie waren durch dieselben keineswegs befriedigt[1]) und wollten nicht nachgeben. Da aber auch dieser nicht zurückweichen konnte ungeachtet aller Friedensbestrebungen, so scheiterte daher dieser Versuch einer Union.

In Kurzem wurden die schismatischen Bischöfe von Acacius über das Schreiben benachrichtigt, welches dieser aus Alexandrien erhalten hatte. Es entwickelte sich nun unter den hervorragendsten Vertretern der Opposition eine lebhafte Correspondenz[2]), aus welcher man deutlich ersehen kann, wie uneinig diese unter sich waren. Die Einen, strenge Nestorianer, wollten von einer Vereinigung mit Cyrillus absolut nichts wissen. Er sei ein Ketzer und ein Betrüger, sagten sie. Andere hingegen meinten, er habe thatsächlich in seinen neuesten Erklärungen Widerruf geleistet, und erblickten darin eine Annäherung. Sie stellten nämlich seine gegenwärtigen Aeusserungen mit ihren falschen Auffassungen seiner früheren Aussprüche zusammen[3]). Während somit die Einen dem Friedensschlusse ganz und gar abgeneigt waren, redeten wie-

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 103. 104.

2) Tillemont, l. c. — Mansi, V. 831. sqq. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 153.

3) Hefele bemerkt: »... Es standen nur die schiefen Deutungen, die man den früheren Worten Cyrill's unterlegte, nicht aber diese selbst im Widerspruche mit seinen neuesten Erklärungen. Daher kommt, dass Theodoret und Johann von Antiochien und alle jene, welche die früheren Worte Cyrill's falsch aufgefasst hatten, allerdings einen beträchtlichen Unterschied zwischen den jetzigen und den früheren Aussprüchen annehmen mussten, während in den Augen eines eigentlichen Nestorianers die einen wie die anderen apollinarisirten und die Naturen zu wenig unterschieden.« Conciliengesch. l. c.

der Andere der Union entschieden das Wort, stellten aber zugleich allerlei Bedingungen auf, unter welchen allein ein Uebereinkommen möglich sei.

7. Die Mission des Paulus von Emisa[1]).

So erbittert auch früher Johannes von Antiochien gegen Cyrillus war, neigte er sich jetzt wahrscheinlich in Folge des Einflusses des hochangesehenen Acacius von Beröa immer mehr einer Versöhnung zu und schickte daher im Einverständnisse mit einigen Freunden den Bischof Paul von Emisa nach Alexandrien[2]), damit dieser in seinem Namen mit dem heiligen Patriarchen verhandeln solle. Er gab ihm zu diesem Zwecke ein Creditivschreiben[3]) mit, in welchem unter anderem gesagt wird: er (Johannes) sähe, dass Cyrillus seine Anathematismen, welche den Frieden gestört hätten, bereits durch seine Erklärungen sehr verbessert habe, und er hoffe auch, dass dies noch vollständig geschehen werde[4]).

Paulus von Emisa musste auch eine von den gemässigten Schismatikern entworfene Glaubensformel nach Alexandrien tragen und dem heiligen Bischofe zur Annahme unterbreiten. Es war dieses Symbolum[5]) fast identisch mit jenem, dessen wir schon oben (S. 167.) erwähnten. Da dieses Glaubensbe-

---

1) Card. Hergenröther, Kirchengesch. I. Bd. 2. Periode, 138. — Hefele, Conciliengesch. II. §. 154. — Baron. annal. ad a. 432. n. 57. sqq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 105.

2) Die Nachricht davon, dass Paulus von Emisa nach Aegypten gereist sei, sandte Johannes an viele Bischöfe der Opposition. Von einigen wurde er dafür hart getadelt. Die Mission des Bischofes von Emisa fällt in die zweite Hälfte des Jahres 432.

3) Mansi, V. 856. sq.

4) Theodoret sagt in einem Briefe, dass Johannes in seinem Schreiben an Cyrill dessen Anathematismen entschieden verurtheilt habe.

5) S. den Brief des heil. Cyrillus an Acacius Melit. bei Mansi, V. 305.

kenntniss, wie schon bemerkt, ganz orthodox war, so wurde es auch von Cyrillus vollständig approbirt. Derselbe ging hierauf in seinen Verhandlungen [1]) mit Paulus zu einer anderen Frage über: ob nämlich die Schismatiker mit dem Urtheile, welches die ephesinische Synode über Nestorius fällte, einverstanden seien oder nicht. Paulus überreichte zu diesem Behufe dem Patriarchen das Schreiben [2]) des Antiocheners, dessen Inhalt aber so wenig befriedigend war, dass es von Seite des Cyrillus unmöglich gebilligt werden konnte. Enthielt es ja doch nicht die unerlässliche Bedingung zu einer Union, nämlich das Anathem über die nestorianische Irrlehre, sondern im Gegentheile ein abträgliches Urtheil, ja geradezu die Verwerfung der von der Kirchenversammlung approbirten zwölf Capitel und die sonderbare Zumuthung, Cyrillus müsse dieselben vollständig desavouiren [3]). Dazu kamen auch noch Klagen, als ob es auf dem Concile nicht recht zugegangen wäre [4]).

Cyrillus gab nun auf diesen Brief hin dem Legaten des Antiocheners zu verstehen, dass er mit dem Inhalte dieses Schriftstückes keineswegs zufrieden sein könne, weil es anstatt der Entschuldigungen vielmehr neue Invectiven enthalte. Paulus versicherte aber hierauf mit einem Eide, dass dieselben gewiss nicht in der Intention des Verfassers gelegen, sondern nur durch dessen Gedankenlosigkeit und Uebereilung entstanden seien [5]). Auf diese Erklärung hin war Cyrillus nachsich-

1) Dieselben zogen sich sehr in die Länge wegen der körperlichen Schwäche und Krankheit, welche sich Cyrillus in der letzten Zeit zugezogen hatte. Der drückende Aufenthalt in Ephesus war wie für andere Bischöfe so auch für ihn bezüglich der Gesundheit von den nachtheiligsten Folgen.

2) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 106.

3) Conc. Chalc. art. X. bei Mansi, VII. 240—241. — Liberat. diac. brev. c. 8. (Galland. XII. 131.)

4) Ep. s. Cyrilli ad Donatum bei Mansi, V. 348. sq.

5) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 107.

tig genug, den Brief entgegenzunehmen ungeachtet der beleidigenden Aeusserungen und unüberlegten Zumuthungen, welche derselbe enthielt. Paulus von Emisa bot sich in Folge dessen an, auch schriftlich seine Billigung des Anathems über Nestorius und der Wahl Maximians zum Patriarchen von Constantinopel zu geben. Der genannte Legat bat ferner, es möge diese schriftliche Erklärung als im Namen aller schismatischen Bischöfe geschehen betrachtet werden. Dieser Forderung konnte aber Cyrillus begreiflicher Weise keine Folge leisten, da er in einer so wichtigen Angelegenheit eine specielle Vollmacht von Seite der Orientalen als nothwendig erachtete. Paulus wurde aber sofort in die Kirchengemeinschaft aufgenommen, und von dem heiligen Patriarchen eingeladen zu predigen[1]). Auch Cyrillus hielt bei dieser Gelegenheit eine Ansprache.

Der kaiserliche Botschafter Aristolaus forderte hierauf schriftlich die Schismatiker auf, in die bezeichneten Bedingungen einzuwilligen. In Folge dessen hielten dieselben eine Versammlung zu Antiochien, welche aber einen für den kirchlichen Frieden wenig günstigen Ausgang hatte.

Dies, sowie auch die Nachricht, dass in Constantinopel die Angelegenheiten der Union nicht mit dem gehörigen Eifer betrieben würden, betrübte unseren heiligen Bekenner und Vertheidiger des katholischen Glaubens derart, dass er, kaum von einer Krankheit genesen, wieder recidiv wurde. Er liess darum durch seinen Archidiakon Epiphanius den Maximian, Dalmatius und andere brieflich bitten[2]), sie möchten in Sachen der kirchlichen Einheit mehr Eifer an den Tag legen, und all' ihren Einfluss namentlich bei Theodosius zu diesem Zwecke

---

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 108.

2) Dies geschah zu Ende des Jahres 432 oder mit Beginn von 433. S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille. art. 109.

geltend machen[1]). Auch schrieb Cyrillus selbst mehrere Briefe an den Hof, darunter einen an Pulcheria, sowie auch an mehrere hervorragende Beamte des Kaisers und bittet sie unter Beifügung von Geschenken um ihre Intervention zu Gunsten des kirchlichen Friedens. Hefele macht hiezu die Bemerkung: »Dass Cyrillus alle Hebel in Bewegung setzte, um die Sache der Orthodoxie zum Siege zu führen, wird ihm der Unbefangene nicht verargen. Dass er auch zu Geschenken seine Zuflucht genommen, wollen wir ebensowenig als Tillemont vertheidigen, müssen es jedoch durch die eigenthümlichen Sitten des Orientes erklären und entschuldigen[2]).«

8. Der Friedensschluss.

In Folge der Bemühungen des alexandrinischen Patriarchen scheint nun von Seite des byzantinischen Hofes auf den kaiserlichen Legaten Aristolaus ein Druck ausgeübt worden zu sein; denn dieser begab sich mit Paulus, Bischof von Emisa, nach Antiochien. Cyrillus sandte auch noch zwei seiner Geistlichen als Begleiter mit, welche in seinem Namen den schismatischen Bischöfen eine Schrift — die Verurtheilung des Nestorius und die Anerkennung Maximian's enthaltend — überreichen mussten. Unter der Voraussetzung, dass die Orientalen dieses Document annehmen und unterzeichnen würden, sollten sie sogleich in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden[3]).

---

1) Ep. Epiph. ad. Maxim. bei Mansi, V. 987. sq.

2) Conciliengesch. II. §. 156.

3) S. ep. s. Cyrilli ad Donatum episc. Nicopol. bei Mansi, V. 349. — In diese Zeit fällt auch die Abfassung des Briefes, welchen Cyrillus an seine Geschäftsträger in Constantinopel (an die Priester Theognostus und Charmosinus und an den Diakon Leontius) richtete. In diesem Briefe wird die Gesandtschaft des Paulus von Emisa und der Erfolg derselben besprochen. S. Mansi, V. 866. sq.

In der That hatte dieser Schritt einen günstigen Erfolg, indem Johannes von Antiochien und viele seiner Freunde von den alexandrinischen Abgeordneten sich bewegen liessen, die vorgelegte Formel mit ganz unbedeutenden Aenderungen anzunehmen und zu unterzeichnen[1]). Es geschah dies wahrscheinlich im März 433, indem die Predigt des Cyrillus, welche dieses Ereigniss zur Voraussetzung hat, im April 433 gehalten wurde.

So war nun die kirchliche Eintracht im Grossen und Ganzen wiederum hergestellt, was Johannes von Antiochien in einem sofort verfassten Circularschreiben dem Papste Sixtus, sowie auch den Patriarchen von Alexandrien und Constantinopel anzeigte[2]). Ein zweites ähnliches Schreiben richtete Johannes an Cyrillus allein[3]). Ein dritter Brief des Johannes ist wieder nur an seinen alexandrinischen Collegen allein gerichtet und hebt dessen Verdienste um die Wiederherstellung des kirchlichen Friedens hervor[4]).

Paulus von Emisa, welcher mit den unterzeichneten Documenten nach Alexandrien gekommen war, musste abermals im Auftrage des Cyrillus mit einem freudenvollen Antwortschreiben[5]) desselben nach Antiochien reisen. Es ist dies der berühmte Brief, welcher mit den Worten beginnt: „Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοι καὶ ἀγαλλιασθω ἡ γη.“

---

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 110. — Baron. annal. ad a. 432. n. 73. sqq. — Note 76. sur s. Cyrille bei Tillemont. XIV.

2) Mansi, V. 285.

3) Mansi, V. 289. sq. Dieses Schreiben enthält ein kurzes Résumé der Unionsverhandlungen, ferner ein orthodoxes Glaubensbekenntniss, dann das Anathem über Nestorius und die Approbation der Wahl Maximian's zum Bischof von Constantinopel.

4) Cyr. opp. t. V. P. II. 153. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 112.

5) Mansi, V. 301. sqq. — Baron. annal. ad a. 432. n. 78. sqq.

Der heilige Verfasser drückt mit diesen Worten seine grosse Freude darüber aus, dass endlich die Scheidewand gefallen, aller Zwiespalt aufgehoben und durch die Gnade Christi der Friede der Kirche wiederum beschieden sei. Hierauf folgt ein Segensspruch über den Kaiser, welchem Gott für seine Bemühungen und seinen Glaubenseifer den gebührenden Lohn spenden möge, denn nicht umsonst sagt der Herr: »Ich werde jene mit Glanz umgeben, welche für meine Ehre sorgen [1]).« Cyrillus gedenkt sodann auch des eifrigen Bischofes Paulus von Emisa, der sich viele Mühe gegeben habe, die Union zu bewerkstelligen. Hierauf folgt dem Wortlaute nach jenes Symbolum, welches die Orientalen unterzeichnet hatten. »Da wir nun — so fährt der heilige Verfasser fort — euere heiligen Worte (des Glaubensbekenntnisses) gelesen und gefunden haben, dass auch wir dasselbe glauben — ist ja doch nur Ein Herr, Ein Glaube und Eine Taufe — so priesen wir Gott, unseren Erlöser, und wünschten uns Glück, dass unsere Kirchen einen der heiligen Schrift und der Tradition der Väter entsprechenden Glauben besässen.« Da es aber noch immer manche gäbe, welche seine (des Cyrillus) Lehre unrichtig auffassten, so wolle er nun einige Missverständnisse beseitigen. — Zunächst vertheidigt er sich gegen den Vorwurf, als habe er gelehrt, dass der Leib Christi nicht von der heiligen Jungfrau stamme, sondern vom Himmel gekommen sei. Gerade das sei ja der Ausgangspunct des ganzen Streites gewesen, dass Maria die Gottesgebärerin mit Recht genannt werde, was er ja jederzeit behauptet habe. Sage man aber, dass der Herr Jesus Christus vom Himmel herniedergestiegen sei, so meine man damit nicht die menschliche Natur, sondern vielmehr das ewige Wort, welches vom Himmel gekommen sei, um die Knechtsgestalt anzunehmen. —

1) 1. Reg. 2.

Andere machen mir — fährt Cyrillus fort — wieder den Vorwurf, als hätte ich eine Vermischung der Gottheit mit dem Fleische angenommen. Weit entfernt dies zu behaupten glauben wir vielmehr, dass die göttliche Natur niemals eine Veränderung erlitten habe und einer solchen überhaupt unzugänglich sei. — Das dritte Missverständniss betrifft die Leidensfähigkeit des Logos. Nicht in seiner göttlichen, wohl aber in der angenommenen menschlichen Natur sei er leidensfähig. — Im Folgenden betont der heilige Patriarch seine durchgängige Uebereinstimmung mit der Lehre der heiligen Väter, und hebt besonders den heiligen Athanasius und die Väter der nicänischen Synode hervor, deren Bekenntniss unerschütterlich festgehalten werden müsse; ja nicht ein einziges Wörtlein, nicht eine Silbe dürfe hierin geändert werden, denn nicht sie selbst, sondern vielmehr der heilige Geist habe durch sie geredet. — Zum Schlusse fügt der heilige Verfasser noch hinzu, dass er dem Adressaten ein authentisches Exemplar des athanasianischen Briefes an Epiktet, welches alten alexandrinischen Handschriften entnommen wurde, überschicken wolle, weil er bemerkt habe, dass dieser Brief gefälscht worden sei [1]).

Cyrillus wollte aber auch seine eigene christliche Gemeinde in feierlicher Weise von der erfolgten Abschliessung des Friedens verständigen, und hielt darum an einem Sonn-

1) S. Cyrill's Brief an Acacius Melit. bei Mansi, V. 325. Paulus von Emisa verlangte nämlich bei Gelegenheit seiner Unterhandlungen, dass Cyrillus diesen Brief seines heiligen Vorgängers billigen möge. Der Alexandriner versicherte, dass er gerne bereit sei, dies zu thun, wofern das dargebotene Exemplar ächt sei. Bei Vergleichung desselben mit den alexandrinischen Codices zeigten sich aber namhafte Verfälschungen. Paulus bat somit um authentische Abschriften aus den ächten Urkunden. — Ueber die Kritik, welche der Brief Cyrill's an Johannes später namentlich von Seite der Synoden fand, wollen wir an einer anderen Stelle sprechen.

tage — am 23. April 433 — eine diesbezügliche Predigt, welche uns noch zum Theile erhalten ist [1]). In derselben spricht er über den Text der heiligen Schrift vom Weizen und Unkraut und verkündet seinen Zuhörern, dass der Irrlehrer aus der Kirche ausgeschieden und dass alle Kirchen unter einander einig seien.

Auch dem Papste Sixtus [2]), sowie dem Maximian [3]) von Constantinopel und Donatus von Nikopolis [4]) berichtete Cyrillus den Friedensschluss.

In dem Schreiben an den Patriarchen der Kaiserstadt dankte Cyrillus demselben für dessen eifriges Gebet, und spricht seine Freude über das Gelingen des Friedenswerkes aus. »Denn bei uns — fährt er fort — herrscht ja nicht Streitsucht und nicht Zank, sondern wir haben alle nur Ein Ziel vor Augen — den Frieden; und hätten jene, welche anfangs in Zwietracht sich von uns getrennt hatten, es anders gewollt, dann wäre ja überhaupt niemals eine Uneinigkeit entstanden. Gepriesen sei aber jetzt der Erlöser, welcher den Sturm gestillt und durch sein Gebot die Ruhe des Friedens wieder hergestellt hat.«

---

1) Mansi, V. 289. (lateinisch), und (griechisch) in Maji script. veter. nova collect. VIII. p. II. 149.

2) Dass Cyrillus auch dem Papste die schriftliche Anzeige über die erfolgte Union machte, sehen wir aus dessen Antwortschreiben. Es ist datirt vom 11. September 433. Der Papst gratulirt darin dem heiligen Bekenner zu seinem Eifer und glücklichen Erfolgen, zu seinen Mühen und Verfolgungen. »Passus es falsitatem, ut victricem faceres veritatem, et ideo nunc insultandum est falsitati, quia nullus perire potuit veritati.« Auch theilt Sixtus mit, dass eine römische Synode die Schritte des Cyrillus gutgeheissen habe. Mansi, V. 371. sqq.

3) Mansi, V. 352.

4) Mansi, V. 348. Wir haben auf den Inhalt dieses Briefes wiederholt hingewiesen. Er hat die Ereignisse der letzteren Zeit zum Gegenstande.

9. Die Vertheidigung der Union durch Cyrillus [1]).

Es war allerdings der kirchliche Friede durch die allseitigen eifrigsten Bemühungen des heiligen Bischofes von Alexandrien principiell wieder hergestellt worden und Papst und Kaiser damit zufrieden. Dennoch wurden aber gar bald Stimmen laut, welche sich in missgünstiger Weise über die Friedensunterhandlungen äusserten. Dass die Wahrheit in der Mitte zwischen den zwei Extremen des Irrthumes liege, zeigt sich auch hier. Es bildeten sich nämlich zwei Parteien, welche beide der Union feindlich entgegenstanden. Die Einen — die Nestorianer — hielten entweder den heil. Cyrillus auch jetzt noch für einen Ketzer [2]) oder meinten, er sei wenigstens früher ein solcher gewesen und habe nun seinen häretischen Anathematismen vollständig entsagt [3]). Die Vertreter der

---

1) Dies fällt in die Zeit von 433—435. — Hefele, Conciliengeschichte, II. Bd. §. 158. ff. — Fessler, Institut. patrolog. II. 522. sqq. — Baron. annal. ad a. 433. n. 1. sqq.

2) Darum richteten sich die Angriffe dieser Partei nicht nur gegen Cyrillus, sondern auch gegen Johannes von Antiochien und Paulus von Emisa, welche beide der Häresie, der Treulosigkeit und des Verrathes an der eigenen Sache beschuldigt wurden. Ja, im Synodicon c. 117. findet sich ein Brief der beiden Bischöfe Eutherius von Thyana und Helladius von Tarsus, in welchem diese beiden Schismatiker an den Papst Sixtus appellirten und ihn um Abhilfe gegen die Tyrannei und gegen die häretischen Capitel des Cyrillus ersuchten. S. Mansi, V. 893. sq. — Einer der hervorragendsten Vertreter des rigorosen Nestorianismus sprach damals die Worte: »Cyrillus bietet uns den Frieden um den Preis der Häresie an.« — S. Hefele, l. c.

3) Wir haben schon oben erfahren, dass ein vollständig rechtgläubiges Symbolum die Grundlage der Verhandlungen und der Union war. Es wurde dieses correcte Glaubensbekenntniss von beiden Seiten unterzeichnet. Höchst ungerecht ist somit das Urtheil der Gegner des Cyrillus, die ihn des Widerspruches mit sich selbst beschuldigen. Auch heute gibt es noch Gelehrte, welche dieser durchaus ungerechten Anklage beistimmen, ungeachtet sie doch aus den kirchengeschichtlichen Quellen ersehen könnten, dass Cyrillus durch Unterfertigung jener orthodoxen Glaubensformel keineswegs mit seinen Anathematismen in Wider-

ersteren Meinung verwarfen die Union darum, weil man ja doch mit einem Ketzer keine Gemeinschaft pflegen dürfe; die Anhänger der zweiten machten hinwiederum dem Antiochener Vorwürfe darüber, dass er zu nachgiebig gewesen sei und bei seinen Verhandlungen mit Cyrillus von diesem keinen formellen Widerruf der zwölf Anathematismen verlangt habe. Die Folge davon war, dass sie sich weigerten, der Union beizutreten.

Allein auch von Seite der bisherigen Freunde des heil. Cyrillus trat eine Partei gegen die durch ihn zu Stande gekommene Union auf. Von dieser Seite wurde wieder dem heiligen Bischofe der Vorwurf gemacht, er habe den Frieden um den Preis der Orthodoxie erkauft, indem er dem Nestorianismus zu grosse Concessionen gemacht habe und von seinen früheren rechtgläubigen Anschauungen abgewichen sei[1]). So erinnert ihn z. B. Isidor von Pelusium[2]) an die grossen Vertheidiger des christlichen Glaubens aus früherer Zeit, welche die Verbannung einer Preisgebung des Glaubens vorgezogen hatten. Wenn wir auf die Haltung des Cyrillus zu Ephesus zurückblicken, so sehen wir, wie hart Isidor's Urtheil über den heiligen Bekenner ist.

Es zerfielen auch diese »Tadler Cyrill's in zwei Classen: in solche, die bloss aus Missverständniss die bezeichneten Vorwürfe erhoben, wie ohne Zweifel Isidor von Pelusium, und in solche, welche innerlich monophysitisch oder monotheletisch gesinnt die neuen Erklärungen Cyrill's zwar richtig auffassten, aber entschieden missbilligen zu müssen glaubten. Die von Cyrill repräsentirte kirchliche Mitte schien ihnen von

spruch gekommen sei. Wir verwerfen darum die gegentheilige Ansicht, welche z. B. Hagenbach (Lehrbuch der Dogmengeschichte, 4. Aufl. Leipzig, 1853. S. 225.), Neander und andere aussprechen.

1) Also der nämliche Vorwurf, der auch dem Johannes von Antiochien von Seite der Nestorianer gemacht wurde.

2) Lib. I. ep. 324.

ihrem extremen Standpuncte aus nestorianisch zu sein. Hierher gehört vielleicht Acacius von Melitene, welcher in einem noch erhaltenen Briefe [1]) an Cyrill . . . . . diesen beschwört, doch auch über diejenigen das Anathem zu sprechen, welche behaupten, nach der Einigung der Naturen in Christo bleiben noch zwei Naturen und jede derselben habe ihre eigene Wirkung oder Thätigkeit. Dies führe offenbar auf den Nestorianismus. — Er irrte, denn was ihm hier zu nestorianisch scheint, ist die orthodoxe Lehre.« So Hefele [2]).

a. Vertheidigung der Union gegen die Nestorianer.

Der heil. Cyrillus fühlte sich nun veranlasst, die Union gegen die doppelten Angriffe, die wir so eben kennen gelernt, in Schutz zu nehmen. Gegen die nestorianische Partei polemisirte er zunächst in dem Briefe an den Bischof Valerian von Iconium [3]).

In diesem Schreiben vergleicht er die Gegner mit einem Arzte, welcher die Arznei mit süssem Honig vermischt, damit man deren Bitterkeit nicht merke. So machen es auch jene; sie verbreiten das Gift der Irrlehre unter dem Scheine des rechten Glaubens, welchen sie heucheln. Allein man durchschaut sie. Cyrillus gibt nun im Folgenden eine klare und bündige Darstellung der katholischen Auffassung des Dogmas der Incarnation, und weist zugleich auf einige Missverständnisse hin. »Wenn man sagt, dass das göttliche Wort aus der heiligen Jungfrau sein Dasein genommen habe, so müsse man nothwendiger Weise immer hinzufügen: dem Fleische nach, weil ja der Logos seiner göttlichen Natur nach ewig sei. Sagt darum auch die heilige Schrift: Was aus dem Fleische geboren ist, ist Fleisch [4]), so verstösst dies nichts

1) Mansi, V. 860. u. 988. — 2) Conciliengeschichte, II. l. c.
3) Mansi, V. 353. sqq. — Baron. annal. ad a. 433. n. 8.
4) Joa. 3.

gegen das Dogma, weil ja Christus beides zugleich — Gott und Mensch — ist.« Dabei dürfe aber der Eine nicht in Zwei getheilt werden und man dürfe auch nicht an eine Verbindung Gottes mit einem Menschen denken, sondern vielmehr an einen menschgewordenen Gott, weshalb Maria mit Recht Gottesgebärerin genannt wird.

Nachdem so der erleuchtete Apologet in bündiger Weise mehrere unrichtige Begriffe beseitigt hatte, verwirft er im Folgenden die nur scheinbare und darum widersinnige Concession der Gegner, welche zwar nur Einen Christus anzunehmen behaupteten, dabei aber die beiden Hypostasen unvereinigt neben einander bestehen liessen. Er betont daher die Einheit der Person (Hypostase) und vergleicht dieselbe mit jener Einheit, die zwischen der Seele und dem Leibe des Menschen besteht.

Hierauf wendet sich Cyrillus zur nestorianischen Behauptung, dass das göttliche Wort in dem Menschen Christus wohne und ihn vergöttliche. Diese Anschauung widerlegt er durch den Hinweis auf die Propheten, in welchen ja ebenfalls Gott gewohnt habe. Es wäre somit Christus um nichts mehr als diese. — Bei dieser Gelegenheit kommt der heilige Auctor nochmals auf die falsche Deutung der katholischen Lehre zurück, als ob durch die Incarnation die Gottheit in die Menschheit verwandelt worden sei. Was ferner die angebliche Vergöttlichung Christi durch den Logos betrifft, so widerlegt er diese Behauptung glänzend durch die Anführung des paulinischen [1]) Textes: »Er hat sich selbst entäussert . . . .« Worin sollte — so frägt Cyrillus — diese Selbstentäusserung des ewigen Wortes bestehen? Etwa darin, dass es einen Menschen seiner eigenen Herrlichkeit theilhaftig macht? Und worin sollte andererseits die Vergöttlichung des Menschen bestehen?

1) Ep. ad Philipp. 2.

Etwa bloss darin, dass er an der Ehre Gottes theilnimmt? Dann würden sich aber die Christen, welche einen dergestalt vergöttlichten Menschen anbeten, keineswegs von jenen unterscheiden, welche mit Umgehung Gottes ein Geschöpf anbeten. Oder haben etwa auch die Engel mit uns ein solchen Irrthum begangen[1])? — Hierauf corrigirt der gelehrte Vertheidiger der katholischen Wahrheit die falschen Ansichten in Betreff des Leidens und Todes Christi. Nicht die Gottheit — sagt er — sei leidensfähig oder körperlich, wohl aber der menschliche Leib, welchen sich der Logos zu eigen nahm und für uns sterbend dahingab. — Daran reihen sich nun einige Gedanken über die Himmelfahrt des Herrn und der heilige Apologet sieht sich von Neuem veranlasst eine widersinnige Lehre über dieselbe (als ob sie nämlich eine Art Flucht gewesen wäre) zu verwerfen. Sodann folgt eine Polemik gegen den Arianismus und Apollinarismus. Dies waren ja die Häresien, welche ihm von den Nestorianern unterschoben wurden.

Hat Cyrillus bisher die Geheimnisse der Geburt, des Leidens, des Todes und der Himmelfahrt Christi besprochen, so kömmt nun die katholische Lehre vom Gerichte und von der Person des göttlichen Richters an die Reihe, und wird im Gegensatze zur nestorianischen Lehre entwickelt.

Zum Schlusse citirt der heilige Verfasser die Worte des zweiten Korintherbriefes[2]): „Θεος ἡν ἐν Χριστῳ κοσμον καταλλασσων ἑαυτῳ“, und liefert uns auf Grund dieses Schrifttextes ein interessantes Beispiel nestorianischer Bibelexegese, worauf er im Gegensatze zu dieser falschen Erklärung den rechtgläubigen Sinn jener Stelle darlegt.

Aus dem letzten Absatze dieses Briefes ersehen wir, dass um diese Zeit die Emissäre der nestorianischen Partei theils mündlich, theils durch Vorzeigung fingirter Briefe die Mei-

1) Mit Rücksicht auf ep. ad Hebr. 1. — 2) Cap. 5.

nung zu verbreiten suchten, als hätten Johannes und seine Anhänger wiederum über den Friedensschluss Reue empfunden und darum retractirt, ja selbst der Papst sei mit der Absetzung des Nestorius keineswegs einverstanden und Cyrillus habe reumüthig seinen »Irrthümern« entsagt. Mit Rücksicht auf solche Nachrichten warnt daher Cyrillus den Leser seines Schreibens vor derartigen betrügerischen Gerüchten.

Wir sehen, dass der heilige Verfasser sich bemüht in diesem Briefe theilweise die Irrthümer der Nestorianer zu widerlegen, theils aber auch ihnen die Maske der Rechtgläubigkeit zu entreissen, indem er den Beweiss liefert, dass sie oft unter dem Gewande einer orthodox klingenden Phrase ihre Häresie zu verbergen suchen. Auch ist es ihm darum zu thun, alte Missverständnisse zu beseitigen. Die Gedanken, welche wir hier antreffen, sind keineswegs neu. Der heilige Apologet sprach dieselben schon in seinen früheren Schriften zu wiederholten Malen aus. Dies ist aber nur ein Beweis dafür, dass seine Gegner ungeachtet aller seiner Erklärungen und Vorstellungen ihr Auge absichtlich dem Lichte der Wahrheit verschlossen und in ihrer Verblendung die einmal gefassten Vorurtheile und Missverständnisse nicht aufgeben wollten.

b. Vertheidigung der Union gegen die Monophysiten und andere Gegner[1]).

Wir wissen bereits, dass es auch unter den Feinden des Nestorianismus solche gab, welche dem Werke der kirchlichen Union missgünstig gegenüber standen. Der Grund hiervon lag, wie schon erwähnt, entweder darin, dass man fälschlich meinte, Cyrillus sei in seiner Nachgiebigkeit zu weit gegangen,

---

1) Hefele, Conciliengesch. II. §. 158. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 120. — Baron. annal. ad a. 433. n. 7.

oder aber in einem mehr oder weniger unbewussten Monophysitismus, welcher sich von jetzt an immer deutlicher und präciser als extremer Gegensatz zur nestorianischen Irrlehre manifestirte.

Auch gegen diese Classe von Gegnern [1]) musste Cyrillus zu Gunsten der Union das Wort ergreifen und deren dogmatische Grundlage zu vertheidigen suchen. Er thut dies vorzüglich in den Briefen an den Bischof Acacius von Melitene [2]), an Eulogius [3]), welcher einer unter seinen Geschäftsträgern in Constantinopel war, und an Successus, Bischof von Diocäsarea in Isaurien [4]).

Zunächst vertheidigt sich [5]) der heilige Patriarch gegen den unbegründeten Vorwurf, als sei er in Folge der Abschliessung der Union mit sich selbst in Widerspruch gerathen und als habe er im Einverständnisse mit den Orientalen ein neues häretisches Glaubensbekenntniss unterzeichnet. Zugleich nimmt er auch die Orientalen in Schutz, welche allerdings zu Ephesus es mit Nestorius hielten, jetzt aber sich rein wuschen und durchaus keinen Tadel mehr verdienten. Oder wenn etwa Nestorius selbst

---

1) Aus der Polemik, welche die Monophysiten gegen Cyrillus führten, ersieht man, wie ungerecht und aus der Luft gegriffen der Vorwurf ist, welchen ihm manche Historiker machen, indem sie sagen, dass er in seinem Kampfe gegen Nestorius ebenso weit wie dieser von der Wahrheit abgewichen sei, und in das andere Extrem, in den Monophysitismus gefallen sei. So sagt z. B. Hagenbach, Lehrbuch der Dogmengeschichte 3. Aufl. Leipzig, 1853. S. 188.: »Cyrillus ist .... durch sein leidenschaftliches Benehmen gegen Nestorius und seine monophysitische Richtung bekannt.« Einen ähnlichen Vorwurf erhebt Schröckh (Kirchengesch. 18. Bd.) und Dorner (Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi. 1. Ausg. S. 90.) behauptet, dass nach der Ansicht Cyrill's »eine Verwandlung des Menschlichen und Göttlichen« an Christus stattgefunden habe. — Vgl. auch Neander.

2) Mansi, V. 309. sqq. — 3) Mansi, V. 343. sqq.

4) Opp. s. Cyr. V. p. II. 135. und 141. und Mansi, V. 999—1007.

5) Und zwar im Briefe an Acacius. Mansi, V. 313. unten.

seine Sätze verurtheilt hätte, könnte ihm wohl jemand den Vorwurf machen, er habe ein neues Symbolum angenommen?

Im weiteren Verlaufe sucht Cyrillus den Beweis zu liefern, dass die dogmatische Basis der Union keineswegs den Vorwurf des Nestorianismus verdiene. Die Gründe, die er hiefür angibt, sind folgende:

1. Nestorius habe geläugnet, dass Maria die Gottesmutter sei, und nannte sie nur χριστοτοκος oder auch θεοδοχος. — Die Orientalen hingegen, welche der Union beitraten, nennen die heilige Jungfrau θεοτοκος [1]).

2. Nestorius löste den Einen Christus in Zwei auf, einen Gottes- und einen Menschensohn. — Diese hingegen bekennen nur Einen Sohn und Herrn [2]).

3. Nestorius nennt den Logos nur darum Christus, weil er mit (dem Menschen) Christus verbunden ist. — Diese aber sagen: Christus sei dem Vater gleich vermöge seiner Gottheit, und uns gleich durch seine Menschheit [3]).

4. Nestorius betet zwei Christus an, diese dagegen nur Einen [4]).

5. Nestorius trennt die beiden Naturen Christi und verbindet sie nur äusserlich durch die Beziehung der Ehre und des Ansehens. — Die Orientalen dagegen halten den Unterschied der beiden unvermischten Naturen allerdings aufrecht [5]),

---

1) S. ep. ad Acac. Melit. Mansi, V. 317. und ep. ad Eulog. ibid. 345.

2) Ibid. — 3) Ibid. — 4) Ibid.

5) S. den Brief an den Priester Eulogius, Mansi, V. 344. Hier sagt Cyrillus treffend: Muss man denn alles verwerfen, was ein Häretiker (Nestorius) spricht? Gewiss nicht, sondern eben nur das, was häretisch ist. Wenn etwa Arius sagte: Gott sei der Schöpfer aller Dinge, ist das etwa ketzerisch, weil es ein Ketzer sagte? Ebenso heisst es aber auch nicht den Einen Christus in Zwei trennen, wenn man mit Nestorius den Unterschied seiner beiden Naturen anerkennt.

verbinden aber dieselben durch die Einheit der Person[1]), sowie etwa Leib und Seele unvermischt in der Einen menschlichen Person verbunden sind[2]).

6. Nestorius nimmt also eine reale Trennung (φυσικην διαιρεσιν) zwischen der Gottheit und Menschheit Christi an, und legt so die einen Prädicate (φωναι) dem Sohne Gottes und die andern dem Menschensohne bei. — Diese dagegen legen (die Naturen hypostatisch vereinigend) die einen Prädicate der Gottheit, die anderen der Menschheit Eines und desselben Christus bei.

Nachdem Cyrillus so Punct für Punct den grossen Unterschied dargestellt hatte, welcher zwischen der Lehre des Nestorius und der dogmatischen Grundlage der Union besteht: sah er sich noch gezwungen, den Vorwurf des Arianismus[3]) und Apollinarismus[4]), als einen durchaus unberechtigten und grundlosen zu kennzeichnen[5]). Dies that er namentlich im Briefe an Eulogius. Zugleich unterliess er es auch nicht, in diesem apologetischen Schreiben sich klar und bündig gegen den Monophysitismus auszusprechen, und davor zu warnen, dass man nicht von einem Extrem in das andere falle.

In den zwei Briefen an Successus polemisirt Cyrillus

---

1) „ . . . φυσεων μεν ειρηκασι διαφοραν . . . . . ενα γε μεν υιον, και Χριστον, και κυριον, και ὡς ἑνος ὀντος ἀληθως, ἐν αὐτου και το προσωπον εἶναι φασιν.“ Mansi, V. 321. oben.

2) Ep. ad Eulog. Mansi, V. 344.

3) Die Arianer bezogen alle Aussprüche der heiligen Schrift, somit auch die, welche einzig und allein die menschliche Natur Christi betrafen, auf die Gottheit des Logos, um dadurch dessen Inferiorität dem ewigen Vater gegenüber festhalten zu können. — Auch dem heil. Cyrillus wurde der Vorwurf gemacht, dass er keinen Unterschied in Betreff der christologischen Texte der heiligen Schrift anerkenne.

4) Es wurde ihm nämlich der Vorwurf gemacht, als läugne er die menschliche Seele Jesu Christi.

5) S. epist. ad Acac., Mansi, V. 324. sq. und epist. ad Eulogium, Mansi, V. 345.

ebenfalls gegen apollinaristische und eutychianische Anschauungen und vertheidigt die Dualität der Naturen [1]).

10. Sieg der Union [2]).

Wie wir aus den Actenstücken, welche uns im Synodicon adversus tragoediam Irenaei [3]) aufbewahrt sind, entnehmen, hatte sich in dieser Periode ein Federkrieg unter den Häuptern der Opposition entwickelt, da sich einige unter ihnen, namentlich Theodoret von Cyrus und Andreas von Samosata, immer mehr auf die Seite des alexandrinischen Patriarchen und somit auch der kirchlichen Union neigten, während andere durchaus nicht nachgeben wollten.

Es wurden auch Synoden gehalten, so z. B. in Zeugma [4]), bei welcher aber der starre Nestorianer Alexander von Hierapolis nicht erscheinen wollte. Auf denselben herrschte ein milder Ton in Betreff des Cyrillus, ja dieser wurde geradezu für rechtgläubig erklärt und seine letzten Auseinandersetzungen als ein Widerruf seiner früheren »Häresie« aufgefasst. Auf anderen Versammlungen dagegen ging es äusserst stürmisch und leidenschaftlich zu; so in Anazarbus in Cilicien. Cyrillus ist ein Ketzer und die Union null und nichtig. Das war der langen Reden kurzer Sinn.

Um den fortwährenden Streitigkeiten einmal ein Ende zu machen, wandte sich Johannes von Antiochien [5]) an den

---

1) Aus dieser Periode stammen auch noch die zwei Briefe an Bischof Rufus von Thessalonich. (S. Maji Veter. script. coll. nova, VIII. p. II. 138.)

2) Fessler, Institut. patrol., Oenip. 1851. II. 527. sqq.

3) Mansi, V. 870. sqq. Die übersichtliche Darstellung dieser Correspondenz s. bei Hefele, Conciliengesch. II. §. 159.

4) Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 115. und 116.

5) Johannes von Antiochien war in letzterer Zeit einigen schismatischen Bischöfen gegenüber zu nachsichtig gewesen und hatte sie in

byzantinischen Hof, um ein kaiserliches Decret gegen die Nestorianer zu erwirken [1]). Nach einiger Zeit erschien thatsächlich ein Erlass, in welchem der Kaiser die Friedensstörer mit Strafen bedroht [2]). Die kaiserlichen Beamten mussten ihnen die Alternative stellen, entweder ihre bischöflichen Stühle zu verlassen oder der Union beizutreten [3]). Dies hatte einen Erfolg. Die meisten approbirten die Union, freilich nicht immer ohne Widerstreben, und die Renitenten wurden abgesetzt. Dies geschah um das Jahr 435. In demselben Jahre wurde auch das kaiserliche Verbannungsdecret gegen Nestorius erlassen [4]).

Von den schismatischen Bischöfen waren aber manche nicht aufrichtig und aus Ueberzeugung, sondern nur aus Furcht vor der angedrohten Strafe dem Friedenswerke beigetreten. Wenn sie also auch äusserlich das Anathem über Nestorius sprachen, so gaben sie dennoch seine Anschauungen nicht auf, und verbreiteten dieselben unter einem anderen Namen und in einem anderen Gewande. Dies hörte nun der heil. Cyrillus. Er schrieb darum einen Brief an den uns bereits bekannten Tribun Aristolaus [5]), und einen anderen an den antiochenischen Patriarchen [6]). In diesen Briefen gab er

die Kirchengemeinschaft aufgenommen, ohne dass sie vollständig allen Bedingungen, welche hiefür vorgeschrieben waren, nachgekommen wären. Diese zu grosse Connivenz verursachte im antiochenischen Kirchensprengel eine mächtige Opposition gegen den Patriarchen. An der Spitze derselben stand Maximus, Diakon in Antiochien. Cyrillus hörte davon. Er trat nun versöhnend auf, und ermahnte denselben in einem Briefe zum canonischen Gehorsam gegen seinen Bischof. S. Cyr. ep. ad Maximum, Maji Veter. script. nov. collect. III. II. 140. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 139.

1) Mansi, V. 904. — 2) Mansi, V. 920.

3) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 124—132.

4) Euagr. hist. eccl. I. 1. — Socr. hist. eccl. VII. 34. 48. — Mansi, V. 413. sq. — Codex Theodos. lib. 16. tit. 5. de haeret. c. 66. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 133.

5) Mansi, V. 969. — 6) Mansi, V. 970.

den Adressaten eine Instruction darüber, wie die Orientalen die nestorianische Irrlehre verwerfen müssten, um von jedem Verdachte rein zu sein. Auch fügte er eine kurze Glaubensformel bei, welche etwa dazu dienen könnte jenen zur endgiltigen Unterfertigung vorgelegt zu werden, welche sich neuerdings der nestorianischen Irrlehre verdächtig gemacht hatten.

Derselben Zeit gehört auch ein Dankschreiben[1]) an, welches Cyrillus an Aristolaus richtete. Hierin überhäuft er denselben mit Lobeserhebungen wegen seiner Mühen und Arbeiten zu Gunsten des kirchlichen Friedens. Im weiteren Verlaufe gedenkt er der geheimen Umtriebe der Krypto-Nestorianer und fügt die Bitte[2]) bei, der Adressat möge bei denselben auf die Annahme folgender Puncte dringen:

1. Maria ist die Gottesgebärerin.
2. Es sind nicht zwei, sondern nur Ein Christus.
3. Derselbe ist zwar seiner göttlichen Natur nach des Leidens unfähig, hat aber nach den Zeugnissen der heiligen Schrift in seiner Menschheit gelitten.

Aus dieser Zeit stammen auch noch zwei Briefe[3]), in welchen Cyrillus sich auch an Johannes von Antiochen mit der Bitte wendet, durch Liebe und Sanftmuth das Gift des Nestorianismus, welches noch in manchen steckt, zu entfernen. In dem ersteren dieser beiden Briefe heisst es: »Was gibt es doch Schöneres und Erfreulicheres, als wenn Brüder unter einander in Eintracht leben, wenn sie durch die Gleichförmigkeit des Willens in christlicher Liebe mit einander verbunden sind und alles Aergerniss beseitigt ist. All' das ist nun durch

1) Mansi, V. 996. sq.

2) Dieselbe Bitte richtet Cyrillus auch brieflich an verschiedene Bischöfe und Priester, welche er bat für die Union thätig zu sein. Hierher gehören auch die um diese Zeit geschriebenen Briefe, welche uns im 208. und 211. cap. des Synodicon adv. trag. Iren. (Mansi, V. 995. und 997. sq.) aufbewahrt sind. — Vgl. Hefele, l. c,

3) Mansi, V. 994. und 997.

die Gnade des Erlösers und durch dich bewirkt worden; möge es auch durch dich vollendet werden. Ertönt ja doch die Stimme des Propheten, die da spricht: Wandelt durch meine Thore und räumet vom Wege die Steine hinweg. Mögen darum alle zu besserer Einsicht gelangen und endlich aufhören die Wahrheit zu bekämpfen.« — Hierauf schliesst Cyrillus mit der Bitte, Johannes möge durch sanftmüthiges Auftreten die letzte Hand ans Friedenswerk legen.

11. Der Kampf des heiligen Cyrillus gegen die Principien des Nestorianismus [1]).

War auch durch den Einfluss und durch den verdienstvollen Eifer des alexandrinischen Patriarchen der Nestorianismus auf's Haupt geschlagen und hatte auch das Werk der Union einen glücklichen Abschluss gefunden: so war dennoch das Unkraut der Irrlehre noch nicht vollständig ausgerottet, sondern suchte vielmehr von Neuem auf dem Boden der Kirche, freilich unter einer anderen Form, hervorzusprossen. Die Krypto-Nestorianer, welche zwar dem äusseren Anscheine nach den Nestorius verurtheilten, hatten keineswegs auch dessen principielle Anschauungen über Bord geworfen.

Sie sahen gar wohl ein, dass sie beim Kaiser keine Stütze mehr hoffen durften, und mussten daher zu neuen Machinationen und Intriguen ihre Zuflucht nehmen, um ihre Lehren, welche sie dem Namen nach verworfen hatten, wenigstens der Sache nach aufrecht zu erhalten.

Wir wissen, dass die theologische Schule von Antiochien eine nüchterne Verstandesrichtung hatte, während die Tendenz der alexandrinischen eine mehr speculativ-intuitive war [2]).

---

1) Card. Hergenröther, Kirchengesch. I. Bd. 2. Periode 140. — Hefele, Conciliengeschichte. II. Bd. §. 160.

2) In treffender Weise kennzeichnet der gelehrte Cardinal Hergenröther die charakteristischen Merkmale und den Unterschied beider Schulen.

Während aber die grossen Lehrer der Kirche sich von den Einseitigkeiten dieser Schulen ferne hielten und so die Vorzüge beider in ihrem bahnbrechenden Geiste vereinigten: waren manche Antiochener in ihrer Polemik gegen die Schwesterschule zu weit gegangen und von dem rechten Mittelwege der Wahrheit abgewichen. Zu diesen Männern gehört auch Diodor, seit 378 Bischof von Tarsus († 394) und dessen Schüler Theodor, welcher von 393—429 Bischof von Mopsuestia war. Diese beiden durch ihre Gelehrsamkeit berühmten und in der kirchlichen Gemeinschaft lebenden Männer hatten verschiedene Schriften verfasst, in welchen die Einseitigkeiten und Irrthümer, die innerhalb der antiochenischen Schule auf dem Gebiete der Christologie bestanden, grell zu Tage traten. Diese beiden Theologen betonten viel zu sehr die menschliche Seite im Leben des Erlösers und »dachten sich dabei eine dem gewöhnlichen Entwickelungsgange der menschlichen Natur angemessene, durch Kämpfe hindurchgehende, allmälig fortschreitende Entwickelung in der Person Christi. Theodor unterscheidet zwei verschiedene Zustände (Abschnitte), den jetzigen und den zukünftigen. In ersterem stellt sich ihm

---

Er sagt: »Während die ägyptische Schule im Gegensatze gegen die Ansicht des Photinus, die nur einen Gradunterschied zwischen dem Sohne Gottes und anderen Heiligen gelten liess, das specifisch Verschiedene zwischen einer Menschwerdung Gottes und einer bloss moralischen Einwirkung auf einen Menschen hervorhob und das Unbegreifliche dieser geheimnissvollen Verbindung verherrlichte, suchte die syrische Schule nach ihrer strengen Verstandesrichtung im Gegensatze gegen die gnostische und apollinaristische Ansicht die Unvermischtheit der zwei in ihrer Eigenthümlichkeit verharrenden Naturen Christi nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Die Alexandriner urgirten gerne die Verbindung der zwei Naturen und die Einheit des Gottmenschen, die Antiochener dagegen die bleibende Verschiedenheit des Göttlichen und des Menschlichen, jene das Geheimniss der Menschwerdung, diese das daran Begreifliche, die Zweiheit göttlichen und menschlichen Wesens.« Handbuch der Kirchengesch., Freiburg, Herder, 1876. I. 1. 282. f.

die sich selbst überlassene, wandelbare, der Versuchung unterworfene vernünftige Natur auf allen Stufen des Daseins dar, in letzterem die durch Mittheilung eines höheren göttlichen Lebens über die Schranken des Endlichen erhobene, kampf- und versuchungsfreie, zur sittlichen Unwandelbarkeit emporgehobene Vernunftnatur; zwischen beiden Stadien bildet die allgemeine Auferstehung die Grenzscheide. Der Uebergang vom ersten zum zweiten Zustand sollte nun nach Theodor durch den Menschen vermittelt werden, der für die ganze niedere Schöpfung Gottes Ebenbild darzustellen hat, was nur durch Emporhebung der menschlichen Natur selbst zur Gemeinschaft mit Gott und durch diese zu einem göttlichen, wechsel- und kampflosen Leben geschehen konnte. Christus sollte nun Gottes Ebenbild in der menschlichen Natur verwirklichen und den Menschen zur vollen Herrschaft über die Natur erheben; er musste also die menschliche Natur in dem Zustand der ihr eigenen Wandelbarkeit annehmen und sie mittelst der demselben entsprechenden Kämpfe zu dem höheren Zustande fortbilden. Daher musste er als Mensch völlig freien Willen haben, den Kämpfen und Versuchungen unterworfen sein, selbst mit der Möglichkeit zu sündigen (wenn auch ohne vorhandene Sündhaftigkeit und ohne wirkliche Sünde), da sonst keine menschliche Natur bestünde und die Seele Christi durch Gottes Willkür, nicht aber als Lohn freier Thätigkeit und siegreichen Kampfes ihre Verherrlichung erlangt hätte. Vor der Auferstehung war Christus »»wandelbar in seinen Gedanken««, nach ihr leidens- und wandelsunfähig, durch den göttlichen Geist sündlos (1. Tim. 3, 16.). Die stufenweise Vergöttlichung des Menschlichen in Christus bis zu seiner Verherrlichung ist aber die Wirkung der ursprünglichen und verborgenen Verbindung, zu der Gott die menschliche Natur in Christus von ihrer Geburt an sich angeeignet hatte — eine Verbindung, die sich graduell fort-

schreitend immer mehr offenbarte (Luc. 2, 52.), ganz wie bei dem Menschen überhaupt die Gnade die Natur nicht umwandelt. Durch sie entwickelten sich Christi Geistes- und Gemüthskräfte rascher als in anderen Menschen (Isai. 7, 16.); nach Massgabe seiner eigenen im Kampfe gestärkten Willensrichtung enthüllte sich durch ihn die göttliche Macht des stets mit ihm verbundenen Logos stufenweise. Gott bestimmte, wie überhaupt alle Menschen (da es keine unbedingte Vorherbestimmung gibt, diese vielmehr durch das Vorherwissen der freien Willensentscheidung der Einzelnen bedingt ist), so den Menschen Jesus zu der höchsten Würde, weil er seinen unter allen Versuchungen treu ausharrenden Willen und seine Verdienste vorher erkannte. Da Jesus erst nach der Auferstehung zur Unwandelbarkeit verherrlicht ward, so konnte er auch erst nach derselben den heiligen Geist mittheilen, wenn er auch vorher (Joh. 20, 22.) auf die Ausgiessung desselben prophetisch hinwies, und erst nachher wurde er in seiner Würde erkannt, während früher Petrus, Nathanael, Martha eben nur etwas Höheres in seiner Erscheinung sahen. — Diese gefährliche Theorie bildete der Mopsuestener im Kampfe gegen die Apollinaristen weiter aus . . . . . Sicher ging Theodor als Aristoteliker in seiner Opposition gegen den Platoniker Apollinarius, dessen Trichotomie er ebenfalls bekämpfte, viel zu weit, und während dieser die monophysitische Lehre präformirte, ward er selbst Vorläufer der nestorianischen[1]).«

Auf den Schultern Theodors von Mopsuestia stand also Nestorius, dessen System nur eine weitere Ausbildung und

1) Diese ebenso gründliche als klare Auffassung und Darstellung der Anschauungen Theodor's finden wir in dem gediegenen Werke des Cardinals Hergenröther: Kirchengeschichte, Freiburg, Herder, 1876. I. 1. 283. f.

eine beinahe von selbst sich ergebende Consequenz der christologischen Principien Theodor's war.

Weil nun der Kampf des heil. Cyrillus und der ephesinischen Kirchenversammlung ganz vorzüglich nur gegen Nestorius geführt und auch nur über diesen das Anathem ausgesprochen wurde, so griffen die Krypto-Nestorianer auf die Schriften jener syrischen Theologen zurück, welche sie nun in die griechische, syrische und armenische Sprache übersetzen und überall verbreiten liessen[1]). Dies konnten sie ungestraft thun, da ja nur die Schriften des Nestorius verbrannt werden mussten[2]) und andererseits jene beiden angesehenen Syrer einen berühmten Namen hatten und frei von jedem Vorwurfe der Häresie in der kirchlichen Gemeinschaft lebten und starben.

Rabulas, Bischof von Edessa, durchschaute aber bald die Tendenz dieser eifrigen Propaganda[3]), prüfte die Schriften und sprach den Kirchenbann über Theodor von Mopsuestia aus. Zugleich schrieb er auch seinem Freunde, dem heil. Cyrillus, einen Brief[4]), in welchem er diesen hierüber benachrichtigte und aufmerksam machte, dass schon Theodor die ersten Grundsteine zur nestorianischen Irrlehre gelegt habe.

Cyrillus und seine Freunde eröffneten daher jetzt den Kampf gegen die Schriften jener beiden antiochenischen Theologen, um so den Nestorianismus in seinem Fundamente zu zerstören. Die Freunde des Patriarchen von Alexandrien, Rabulas und Acacius von Melitene, warnten brieflich die armenischen Bischöfe vor jenen Schriften[5]). Diese hielten in

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 139. und 140.

2) Baron. annal. ad a. 435. n. 1. sq.

3) Ueber die Zeit des Ausbruches dieser neuen Unruhen vgl. die Note 86. zu Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, ad art. 139.

4) Mansi, V. 976.

5) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 140. — Baron. annal. ad a. 435. n. 4. sq.

Folge dessen eine Synode ab und sandten dann zwei Geistliche an den Patriarchen Proclus von Constantinopel [1]) mit der Anfrage, wie es mit jenen Schriften stehe. Proclus schickte ihnen daher im Einverständnisse mit dem heil. Cyrillus und mit Johannes von Antiochien eine gehaltvolle Darstellung [2]) der katholischen Lehre über die Incarnation und vertheidigte dieselbe gegen Theodor.

Cyrillus verfasste um diese Zeit ebenfalls ein Werk [3]), in welchem er zeigte, dass schon in den fraglichen Schriften der beiden Syrer die Grundgedanken der nestorianischen Irrlehre enthalten seien. Es ist aber dieses Werk nur mehr in Bruchstücken auf uns gekommen.

Als der heilige Bekenner um jene Zeit herum eine Reise nach Jerusalem machte [4]), erfuhr er, dass jene häretischen Schriften dort bereits manche Verwirrung verursacht hatten, so dass es bei vielen bereits so weit gekommen war, dass sie nicht mehr das nicänische Glaubensbekenntniss in einer correcten Weise auslegten. Cyrillus sah sich deshalb veranlasst eine Erklärung über dieses Symbolum zu schreiben [5]). Hiezu wurde er auch aufgemuntert durch die Klagen des Archimandriten und Diakon Maximus aus Antiochien, welcher

---

1) Dieser war dem Maximian, welcher im Jahre 434 starb, im Patriarchate nachgefolgt. S. Socr., hist. eccl. VII. 39. — Baronii annal. ad a. 434. n. 1—3. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 121.

2) Mansi, V. 421. sqq. — Liberati brev. cap. 10. (Galland. XII. 133. sq.) — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 141.

3) Von demselben spricht Cyrillus in seinem Briefe an Acacius von Melitene. Mansi, V. 992. Excerpte desselben finden sich im Concil V. (Mansi, IX. 269.)

4) Es ist dies ersichtlich aus einem Schreiben Cyrill's, welches im 206. cap. des Synodicon enthalten ist und die Aufschrift: „Lamponi presbytero et clericis« trägt. S. Mansi, V. 993.

5) Mansi, V. 384. sqq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 145.

die Nachricht brachte, dass auch dort die Schriften Theodor's einen grossen Schaden angerichtet hätten [1]).

Derselben Zeitperiode gehört auch ein Schreiben [2]) des Cyrillus an den Kaiser an, in welchem er diesen auf die innere Verwandtschaft und Uebereinstimmung der Lehren des Nestorius mit jenen der beiden syrischen Theologen aufmerksam machte und namentlich den auffallenden Gegensatz betonte, der zwischen diesen und den grossen Lehrern der Kirche, Athanasius, Gregorius, Basilius u. s. w. besteht. Es wurde nämlich von den nestorianischen Bischöfen die Behauptung oftmals ausgesprochen, dass Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia nichts anderes gelehrt hätten als die heiligen Väter der Kirche. Am Schlusse dieses Briefes erwähnt der heilige Bischof seiner Interpretation des Nicänums, die er auch dem Kaiser überschicken wolle.

12. Beendigung der Wirren.

Wie in aufgeregten Zeiten gar oft die Grenzen des Rechtes und der Wahrheit überschritten werden, das zeigte sich auch im Kampfe gegen die Schriften Theodor's von Mopsuestia. Dass der heil. Cyrillus und seine Freunde gegen die falschen Principien, welche in jenen Schriften zum Ausdrucke kamen, zu Felde zogen, und dass sie dieselben als den Grundstein, als die Wurzel des Nestorianismus bezeichneten und an den Pranger stellten, das ist nicht nur nicht zu tadeln, sondern vielmehr lobend hervorzuheben; war es doch ein Kampf für die Wahrheit.

---

1) S. Ep. s. Cyrilli ad Lamp. et cler., Mansi, V. 994.

2) S. Mansi, V. 974. sq. — Pagi ad Baron. annal. ad a. 435. n. 31. und 32. — In Folge dieses Schreibens erliess Theodosius ein Gesetz, in welchem die jüngst erlassene Verfügung in Betreff Nestor's und seiner Werke auch auf Theodor und dessen Schriften ausgedehnt wurde.

Allein da gab es manche Hitzköpfe — namentlich unter den armenischen Mönchen [1]) —, welche damit nicht zufrieden waren, dass die Lehre Theodor's als häretisch verworfen wurde, sondern vielmehr forderten, es müsse auch noch der Kirchenbann über dessen Person ausgesprochen werden. Ja, andere gingen noch weiter. Es standen nämlich viele von den Gegnern Theodor's gar nicht auf dem Standpuncte der katholischen Rechtgläubigkeit, sondern huldigten vielmehr, wie wir schon früher einmal erwähnt haben, monophysitischen Anschauungen. Die Folge davon war, dass selbst ganz correcte und katholische Aussprüche des eben genannten syrischen Theologen von solchen als häretisch gebrandmarkt wurden.

Gegen solch' ein Treiben trat nun der heil. Cyrillus im Einklange mit seinem antiochenischen Collegen, welcher in dieser Angelegenheit sich brieflich [2]) an ihn gewendet hatte, auf. Er schrieb [3]) zu diesem Zwecke dem Patriarchen Proclus von Constantinopel und erinnerte ihn daran, dass auf der ephesinischen Kirchenversammlung kein Urtheil über Theodor ausgesprochen wurde. Seine Werke enthielten zwar Irrthümer und seien darum implicite verworfen; doch müsse man seines Namens schonen, damit nicht etwa ein neuer Streit und neue Uneinigkeit entstünde [4]). Würde er noch leben und die Häresien des Nestorius begünstigen und ihnen das Wort reden, dann müsste allerdings der Bann über seine Person verhängt werden. Nun sei er aber bereits gestorben. Es sei daher genügend, wenn bloss seine Irrthümer verworfen

1) S. Hefele, Conciliengeschichte, II. §. 160.

2) Mansi, V. 1183. u. 380. — Johannes nahm sich übrigens Theodor's in einer übertriebenen Weise an, verkannte dessen Irrthümer und wollte in dessen Schriften höchstens zweideutige und unverständliche Ausdrücke gefunden haben.

3) Mansi, IX. 268—269. und 409—412.

4) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 145. — Pagi ad Baron. annal. ad a. 435. n. 23.

würden; das geschähe aber eben dadurch, dass man den nestorianischen Irrlehren entsage, weil jene mit diesen verwandt seien. Würde man sich in den orientalischen Diöcesen darnach richten, so hätte man gewiss keine neuen Unruhen zu erwarten.

Proclus war hiemit ganz einverstanden.

Auch dem Antiochener antwortete [1]) Cyrillus auf den oben erwähnten Brief [2]), in welchem Theodor wieder zu günstig beurtheilt, ja sogar den heiligen Vätern an die Seite gestellt wurde. Cyrillus sah sich darum veranlasst dieses Urtheil im Interesse der katholischen Wahrheit zu rectificiren und namentlich gegen die Behauptung Protest zu erheben, dass die Doctrinen der beiden syrischen Theologen Diodor und Theodor mit jenen eines Basilius, Athanasius und Gregor von Nazianz identisch wären [3]). Im Uebrigen legte Cyrillus seinem Amtsbruder an's Herz, über seine Geistlichen zu wachen, damit sie in den Kirchen nicht etwa Irriges predigten. Alle müssten die besagten Irrthümer aufgeben, und dem, der dies zu thun bereit sei, möge Johannes keine Schwierigkeiten bereiten, sondern sie bereitwillig in die kirchliche Gemeinschaft aufnehmen. Zugleich möge er aber darauf sehen, dass die Bekehrten nicht neuerdings wieder in die alten Häresien zurückfallen [4]).

---

1) Mansi, V. 407. sq.

2) Pagi ad Baron. annal. ad a. 435. n. 25. sq.

3) Ibid. n. 27.

4) Hefele stellt die weitere Geschichte des Nestorianismus ganz kurz in wenigen Daten zusammen. »Die nestorianische Häresie war schon nach wenigen Jahren im ganzen römischen Reiche unterdrückt. Sie starb daselbst so zu sagen mit den exilirten Bischöfen aus; ihre letzten Reste aber vernichtete Kaiser Zeno im J. 489, als er die Schule zu Edessa, ihren letzten Hort, zu schliessen befahl . . . Ihre eigentliche Heimath bildete jezt (i. e. im 6. Jahrhunderte) nicht mehr das römische, sondern das persische Reich, wo sie sich unter dem Namen chaldäische Christen festsetzten, und von wo sie sich auch in andere Länder des Orientes,

Ueber diesen Briefwechsel benachrichtigte [1]) Cyrillus auch seinen Freund Acacius von Melitene.

Wir müssen zum Schlusse auch noch dessen Erwähnung thun, dass der heilige Bekenner um diese Zeit zu Gunsten der katholischen Lehre noch einige Schriften über die Incarnation verfasste.

Ueber den Inhalt derselben werden wir an einer anderen Stelle sprechen.

13. Bedeutung des Auftretens des heiligen Cyrillus für das katholische Dogma.

Der Nestorianismus hatte seinen Ausgang von der allzu nüchternen und einseitigen Verstandesrichtung genommen, welche innerhalb der antiochenischen Schule bestand. Hatten gewisse rationalistische [2]) Principien auch schon bei früheren

---

nach Indien, Arabien, China und unter den Tartaren ausgebreitet haben. Lange Zeit war Seleucia-Ktesiphon, später Bagdad, die Residenz des nestorianischen Patriarchen, den im 13. Jahrhundert nicht weniger als fünfundzwanzig Metropoliten als ihr geistliches Oberhaupt verehrten. Der schreckliche Tamerlan rottete sie fast völlig aus, und nur auf den Höfen und in den Thälern von Kurdistan haben sich Nestorianer bis heute unter einem besonderen Patriarchen erhalten, der bis in's 17. Jahrhundert zu Mossul, neuerdings aber in einem fast unzugänglichen Thale an der Grenze der Türkei und Persiens residirt. Ein Theil der Nestorianer dagegen, namentlich die in den Städten, haben sich zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Abtheilungen wieder mit der allgemeinen Kirche unirt und stehen ebenfalls unter einem besonderen Patriarchen. Um's Jahr 1830 zählte man ihrer nicht weniger als 150,000; seitdem hat jedoch ihre Zahl durch Kriege, Pest und die Cholera ausserordentlich abgenommen.« S. Conciliengeschichte, II. §. 160.

1) Ep. Cyr. ad Acac. Melit. bei Mansi, V. 998.

2) Der Rationalismus, welcher der nestorianischen Irrlehre über die Person Christi zur Grundlage diente, ist auch die Ursache, welche ihr »bei fast sämmtlichen neuen protestantischen Schriftstellern auf theologischem Gebiete so viele Sympathien verschafft hat. Denn gegen versteckten Rationalismus vorzugehen, und ihn als eine dem Christenthume feindselige Richtung zu entlarven, gibt man nur zu gerne als

Lehrern dieser Schule, wie wir bereits sahen, eine mehr oder weniger ausgeprägte Form angenommen, so blieb dies doch unbeachtet, bis endlich Nestorius einen weiteren entscheidenden Schritt that, indem er aus jenen Grundanschauungen die ganz natürlichen Folgerungen zog.

Weil nun diese Folgerungen nicht nur einen grellen Widerspruch mit der Kirchenlehre manifestirten, sondern auch das religiöse Bewusstsein des Volkes tief verletzten: so entbrannte nun, wie leicht erklärlich, der heftige, oben geschilderte Kampf gegen die Irrlehre.

Kennen wir auch noch nicht vollständig den Inhalt der hervorragendsten Schriften, durch welche Cyrillus von Alexandrien, der Heerführer auf katholischer Seite, die Häresie zu bekämpfen suchte, so wird es uns doch nicht schwer werden, mit wenigen Strichen uns ein Bild der Polemik desselben zu skizziren.

War auch die Frage über die Gottesmutterschaft der heiligen Jungfrau thatsächlich der historische Ausgangspunct des ganzen Streites gewesen: so war dennoch das Désaveu des „Θεοτοκος“ nur eine ganz untergeordnete Consequenz im Systeme des Nestorianismus[1]); freilich eine Consequenz,

---

blinden Fanatismus aus. Dahin lautet vielfach auch das Urtheil über den heil. Cyrillus.« Diese beachtenswerthe Bemerkung findet sich bei Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster, 1869. S. 432. f. — Vgl. die Urtheile Schröck's, Neander's u. and.

1) »In Wahrheit, nicht bloss der Streit um ein Wort war es, durch den die Kirche nach kaum beigelegten Stürmen in der Mitte des 5. Jahrhundertes von Neuem erschüttert worden war, sondern es handelte sich um ein ganzes System von Lehrsätzen, die in ihrer organischen Verknüpfung den Kern des christlichen Glaubens zu zerstören drohten, und in welches System der Ausdruck Θεοτοκος nicht passte. Dieser falschen Theorie gegenüber, in der Nestorius gänzlich befangen war, war derselbe Ausdruck das eigentliche Schibboleth der christlichen Lehre und hatte für die Glaubensstreitigkeiten des 5. Jahrhundertes dieselbe Bedeutung, wie in dem arianischen Streite der Aus-

welche für die praktische Andacht und das Bewusstsein des Volkes von weit grösserem Belange war, als die rein theoretischen und abstracten Principien, aus welchen diese Folgerung abgeleitet werden musste. Das πρωτον ψευδος des ganzen Systemes war vielmehr die Theilung, die Spaltung und Auflösung der Person des Erlösers in zwei Hypostasen, in zwei Söhne — den Sohn Gottes (λογος) und den Sohn der Jungfrau, Jesus. Cyrillus musste somit

1. sein Augenmerk darauf richten, jenem nestorianischen Grundirrthume gegenüber beständig die Einheit der Person Christi zu betonen. Diese katholische Lehre ist somit das Grunddogma, welches der heilige Lehrer in seiner Polemik fortwährend vor Augen hat, und auf welches er in allen seinen darauf bezüglichen Schriften und Briefen immer wieder zurückkommt [1]). Freilich war damals der Sprach-

druck ὁμοουσιος. Diese Wahrheit stand klar uud hell vor der Seele des Cyrillus; er sprach es aus, er war es sich auf das Klarste bewusst, dass es diese Bewandtniss mit dem Streite hatte; er verglich in derselben Weise, wie eben erwähnt wurde, den Ausdruck Θεοτοκος mit ὁμοουσιος, und wahrhaftig, so wahr der grosse Athanasius durch die beharrliche und geistvolle Vertheidigung des ὁμοουσιος die christliche Lehre von der Gottheit des Logos gerettet hat, so rettete Cyrill durch Vertheidigung des Θεοτοκος die wahre Lehre von der Menschwerdung des Logos. Das haben auch seine Zeitgenossen erkannt; sie haben ihm das verdiente Lob ertheilt, dass sie ihn einen zweiten Athanasius nannten: er war es; er hatte mit derselben Klarheit, wie Athanasius, den eigentlichen Streitpunct gleich vom Anfange an aufgefasst; er hatte nicht mit Schatten gefochten; er bedurfte nicht erst im Verlaufe des Streites sich klarer zu werden: er behauptete am Ende nichts anderes, als im Anfange, und das Glaubensbekenntniss, das er am Ende unterschrieb, war nicht eine Retractation, sondern nichts, als was er schon längst behauptet hatte, das aber seine Gegner in ihrer leidenschaftlichen Verblendung nicht erkennen honnten oder mochten.« S. diese treffliche Bemerkung Dr. Gengler's in der Tübing. theol. Quartalschrift. 1835. Heft 2. S. 216.

1) Z. B. in seinen Anathematismen, und den sich hierauf beziehenden apologetischen Werken (s. unten die Werke Cyrill's); ferner in seinem Briefe an die Mönche, an Valerian von Iconium u. s. w.

gebrauch der in dieser Controverse vorkommenden Begriffe: φυσις, ὑποστασις, προσωπον u. s. w. noch nicht hinlänglich fixirt, und das war auch der Grund zu vielen Missverständnissen und Irrthümern. Die Schwankungen[1]) hinsichtlich des Sprachgebrauches kamen vielfach dem Irrlehrer zu Gute, da es ihm hiedurch gelang, seiner Häresie nicht selten einen orthodoxen Anstrich zu verleihen und auf diese Weise viele zu täuschen, ja sogar bisweilen aus der Defensive herauszutreten und gegen Cyrillus den Vorwurf der Häresie zu erheben. »Der heil. Cyrillus — so sagt Schwane[2]) — geht auf eine genaue Begriffsbestimmung des Wesens und der Natur (οὐσια, φυσις) nicht ein . . . . . Zu einer ganz constanten Bezeichnung des Momentes der Zweiheit in der Person des Herrn durch den Ausdruck »»zwei Naturen«« (δυο φυσεις) kam es bei ihm noch nicht; er nahm oft Anstand zwei Naturen zuzugeben, weil Nestorius dies von zwei getrennten und für sich existirenden Naturen oder Personen verstand.«

Während aber der Irrlehrer zum Scheine[3]) ebenfalls gar oft von Einem προσωπον Christi spricht, zeigt Cyrillus, dass diese Phrase nicht ehrlich und aufrichtig gemeint sei, indem er

2. den Unterschied zwischen der katholischen und nestorianischen Lehre genau präcisirt und die Vereinigung der Naturen in Christus eine hypostatische nennt (ἑνωσις καθ' ὑποστασιν)[4]), also eine wirkliche und persönliche Einheit im Gegensatze zu einer bloss moralischen Verbindung. »Diese Bezeichnung wurde auch später von dem

1) Vgl. Card. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. 3. Bd. §. 126. und 139. (S. 121. u. 123.)

2) Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster, 1869. S. 442. f.

3) S. Ep. s. Cyr. ad Valer. Icon. bei Mansi, V. 353. sqq.

4) S. den 2. und 3. Anathematismus und die darauf bezüglichen Apologien.

vierten allgemeinen Concile gewählt . . . und wurde das Schibboleth gegen Nestorianismus und Monophysitismus[1].«

Um die wirkliche Vereinigung der beiden Naturen ganz besonders hervorzuheben, bezeichnet Cyrillus diese Einheit auch als eine physische (ἑνωσις φυσικη, ἐ. κατα φυσιν)[2], ein Ausdruck, welcher aber Missverständnisse verursachte und ihm darum bedeutend verübelt wurde, indem er von Seiten der Gegner des Cyrillus im monophysitischen Sinne ausgelegt wurde. Allein der heilige Apologet vertheidigte sich gegen solche Angriffe und zeigt an verschiedenen Stellen seiner Schriften, wie wir sehen werden, dass der Begriff »physische Einheit« nur so viel besagen solle, als »wirkliche, wahrhaftige und unzertrennliche Einheit«.

Auch ein anderes Wort des gelehrten Bischofes hatte mannigfache Controversen und Missverständnisse hervorgerufen. Cyrillus charakterisirt nämlich die persönliche Einheit Christi dadurch, dass er von einer »menschgewordenen (fleischgewordenen) Natur des Logos« spricht. Mag nun auch »diese Ausdrucksweise — sagt Schwane[3] — beim heiligen Cyrillus eine neue sein, heterodox oder monophysitisch war sie dennoch bei ihm nicht; denn in dem Zusatze »»menschgewordene«« wollte er eben die vollständige, in der Incarnation angenommene menschliche Natur bezeichnen, im übrigen nur die physische Vereinigung betonen. Dies erhellt aus seiner eigenen Erklärung im zweiten Briefe an Successus. Hier begegnet er nämlich der Einwendung, dass man ja bei der Annahme von einer Natur des Herrn der göttlichen Natur in Wahrheit das Leiden zuschreiben müsse.

1) S. Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit. S. 443.

2) Vgl. den 3. Anathematismus und die denselben erläuternden apologetischen Schriften.

3) Dogmengesch. S. 445. Vgl. auch hier die Aeusserung des Leontius von Byzanz über die interpolirte Stelle aus dem angeblichen Werke des heil. Athanasius. — Vgl. Card. Hergenröther, Handb. d. allg. K. III. 123.

Dies bestreitet er, weil er nicht von einer Natur schlechtweg, sondern von einer menschgewordenen Natur des Logos geredet habe. Das will sagen: In Christo ist der göttliche Logos mit seiner göttlichen Natur Mensch geworden und insofern kann man von einer menschgewordenen göttlichen Natur wie von einem menschgewordenen göttlichen Logos reden.« Dieser Ausdruck soll somit beide Naturen, die göttliche und menschliche in ihrer Vereinigung bezeichnen.

Auch aus vielen anderen Stellen seiner Schriften[1]) können wir sehen, dass Cyrillus jene Phrase keineswegs im monophysitischen Sinne aufgefasst habe, indem er sich zu wiederholten Malen ausdrücklich gegen den ganz unberechtigten Vorwurf verwahrt, als denke er an eine Verwandlung oder Veränderung oder Vermischung beider Naturen.

Durchaus unbegründet ist daher auch die Beschuldigung, welche neuerdings gegen Cyrillus erhoben wurde, als ob er nämlich »nicht bloss eine Aufnahme der menschlichen Natur in und unter die Person des Logos, sondern auch eine Versetzung derselben in die Substanz Gottes, ein Insubstantiation derselben in den Logos angenommen habe, so dass der Logos nunmehr nicht einmal ohne die menschliche Natur gedacht werden könne und andererseits die menschliche Natur ihre Substantialität vom Logos habe[2]).«

3. Die Polemik des heil. Cyrillus richtet sich sodann gegen die weitere Consequenz des Nestorianismus, welche das Dogma von der Gottheit Christi gefährdet[3]). Der heilige Bekenner macht wiederholt darauf aufmerksam, dass Jesus, wenn nur äusserlich mit dem Logos verbunden, nicht höher als die Propheten und die Heiligen stehe, und dass somit bei einer solchen Anschauung das Fundamental-Dogma

1) S. z. B. den Brief an Valerian, Bischof von Iconium.
2) S. Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit. S. 448.
3) S. z. B. den Brief an die Mönche.

des Christenthums in Frage komme. Cyrillus muss darum auch

4. alle jene Ausdrücke verwerfen, durch welche der Irrlehrer jene äusserliche Vereinigung — συναφεια — zu charakterisiren sucht. Jesus darf darum nicht genannt werden:

a. Der Inhaber Gottes (κτητωρ θεοτητος),

b. Der Träger Gottes (ἀνθρωπος θεοφορος)[1]),

c. Das Werkzeug Gottes (θεοτητος ὀργανον)[2]).

d. Das Kleid Gottes (θεοτητος ἱματιον),

e. Der Tempel und die Wohnung Gottes (οἰκος του θεου)[3]), und Maria muss hingegen genannt werden.

f. Gottesgebärerin (θεοτοκος)[4]), und nicht etwa bloss Menschen- oder Christusgebärerin.

5. Ist die Einheit der Person Christi aufgegeben, so entsteht dadurch zugleich auch ein Riss »in der einheitlichen Richtung der Seele zu Gott. Was Athanasius den Arianern vorhielt, dass sie dem menschlichen Herzen ein doppeltes Object zur Liebe und Verehrung geben: den höchsten Gott und den geschöpflichen Erlöser — das machte Cyrillus in anderer Weise auch dem Häresiarchen zum Vorwurfe. Denn dieser stellt uns den göttlichen Logos und den von der Jungfrau geborenen Erlöser als zwei dem Wesen nach unendlich verschiedene und nur äusserlich verbundene Personen als Objecte unserer Verehrung und Anbetung hin[5]).« Es gibt somit nur eine Anbetung, die sich auf Christus bezieht,

---

1) Z. B. in dem Briefe an die Mönche, cap. 19. sq.

2) S. Anathem. VII. und ep. ad monach. cap. 19. sq.

3) S. Ep. ad monach. cap. 14. — Ep. ad Valerian. Iconiens.

4) S. Anathem. I. — Ep. ad monach. cap. 4. sq.

5) S. Schwane, Dogmengesch. der patristischen Zeit. S. 437. — Anathem. VIII. — Ep. ad manach. cap. 17. und 18.

weil ja auch dieser nur Eine Person ist und das συμπροσκυνεισθαι der Nestorianer ist eine heidnische Abgötterei.

6. In der Einheit der Person Christi wurzelt auch — wie der heil. Cyrillus weiter lehrt — die Berechtigung der communicatio idiomatum[1]), d. i. die Uebertragung der Prädicate der beiden Naturen auf die eine Person, während Nestorius eine solche Uebertragung nothwendig verwerfen musste, oder sie höchstens in Betreff ganz allgemeiner Prädicate — z. B. Christus — gelten liess.

7. Eine weitere Folgerung aus den nestorianischen Principien gefährdete auch das katholische Dogma von der Erlösung[2]). Ist nämlich Jesus eine vom Logos verschiedene Person und mit diesem nur äusserlich verbunden: so ist auch sein Erlösungswerk nur ein menschliches, nicht aber ein göttliches und somit auch keines von unendlichem Werthe, und die Erbschuld lastet noch auf dem Menschen.

8. Cyrillus berührt ferner auch die Lehre von den heiligen Sacramenten und zeigt, dass deren Wirksamkeit, namentlich die des heiligen Abendmahles — welches zu einer blossen Gedächtnissfeier des Todes Christi herabsinkt —, durch die nestorianische Häresie, gar sehr in Frage gestellt wird[3]).

9. Der heilige Lehrer bekämpft die nestorianische Irrlehre auch noch insoferne, als sie »die göttliche Weihe, welche durch die Incarnation über das menschliche Leben und alle einzelnen Phasen desselben ausgegossen ist, vernichtet. Es liegt etwas unbeschreiblich Erhebendes darin, dass Gott selbst in alle Momente des menschlichen Lebens hineingegangen, persönlich daran sich betheiligt und sie alles geheiligt hat.... Er ist aus dem Mutterschoosse geboren worden, sagt Cyrill, nicht weil er der zeitlichen Geburt bedurfte, sondern um den

1) Ep. ad monach. cap. 12. — Anathem. IV.
2) Anath. XII.
3) Anath. XI.

Anfang und den Ursprung unseres Daseins zu segnen, auf dass der Fluch, welcher unsere irdischen Leiber in den Tod stürzte, in Zukunft gegen unser Geschlecht zu wüthen aufhöre[1]).«

10. Endlich bemüht sich Cyrillus auch die hohe Würde des durch die Gnade Gottes geheiligten Menschen darzuthun und so jene Folgerung des Nestorianismus zu bekämpfen, durch welche das katholische Dogma von der Rechtfertigung des Menschen aus seinen Angeln gehoben und verflacht wird. »Sollte der Erlöser (wie der Irrlehrer sich ihn vorstellt) noch irgend welche Vorzüge vor den übrigen Menschen haben .... so musste die moralische Verbindung mit dem Logos etwas Ausschliessliches für ihn bleiben, jedenfalls aber die Gnadengemeinschaft mit Gott für die übrigen abgeschwächt werden[2]).« Dagegen entwickelt der gelehrte Apologet die katholische Lehre über die Kindschaft Gottes. Während so Nestorius den Sohn Mariens der Gottheit entkleidet und ihn zu einen heiligen Menschen degradirt: anerkennt dagegen Cyrillus die Gottheit Christi und erhebt dadurch auch die Würde des gerechtfertigten Christen auf die ihr gebührende Stufe.

VI.

Cyrillus und Juvenalis von Jerusalem.

Die Bischöfe von Rom, Alexandrien und Antiochien nahmen in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung den ersten Rang in der kirchlichen Hierarchie ein[3]).

---

1) Schwane, Dogmengeschichte der patristischen Zeit. S. 438.

2) Ibid. S. 439.

3) S. Card. Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freiburg, Herder, 2. Aufl. 1880. I. Bd. 2. Periode. n. 221. ff. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 10.

Der Grund dieses Vorzuges lag darin, dass diese Bisthümer von dem heiligen Apostel Petrus gegründet worden waren.

Während aber Rom jederzeit als die prima sedes der ganzen katholischen Kirche, und der daselbst residirende Bischof nicht nur als der Patriarch des Abendlandes, sondern auch als das Oberhaupt der ganzen Kirche betrachtet wurde: erlitt die hierarchische Stellung der orientalischen Patriarchen im Laufe der Zeit mannigfache Veränderungen. Zur Zeit der nicänischen Kirchenversammlung behaupteten im Oriente die Bischöfe von Alexandrien und Antiochien die ersten Plätze. An diese reihten sich in hierarchischer Stufenfolge die Metropoliten oder Exarchen von Cäsarea in Kappadocien, Ephesus in Kleinasien und Heraklea in Thracien. Der Bischof von Jerusalem aber stand damals unter dem Metropoliten von Cäsarea Stratonis, und Constantinopel unter dem von Heraklea.

Allein die ehrgeizigen Bischöfe der Hauptstadt des oströmischen Reiches suchten, begünstigt durch den byzantinischen Hof, bei verschiedenen Gelegenheiten (so z. B. am Concile von Constantinopel im Jahre 381) ihre Macht zu vergrössern, und es gelang ihnen dies auch in der That, so dass sie sich bald als Patriarchen des oströmischen Reiches gerirten und sich nicht nur dem Alexandriner und Antiochener an die Seite stellten, sondern sogar über diese eine Jurisdiction anmassten. Dieses Beispiel war auch für den schlauen Bischof Juvenalis von Jerusalem verlockend. Auch er versuchte es die Fesseln des Metropoliten, dem er unterstand, zu zerbrechen. Er benützte dazu eine passende Gelegenheit, nämlich die Synode von Ephesus, auf welcher über den Patriarchen von Constantinopel der Kirchenbann verhängt und der Antiochener gleichfalls in Folge seiner Parteinahme für Nestorius aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wurde. Ueberdies war auch der Metropolit von Cäsarea, um dessen

Rechte es sich vorzüglich handelte, am Concile gar nicht anwesend, und konnte somit dieselben auch gar nicht vertheidigen [1]).

Juvenalis hoffte darum ein leichtes Spiel zu haben, und durch einen Synodalbeschluss nicht nur das ihm lästige Joch abzuschütteln, sondern auch das Gebiet seiner Jurisdiction beträchtlich zu erweitern und sich die Patriarchalwürde zu erwerben.

In den Acten der ephesinischen Kirchenversammlung finden wir leider nichts darüber. Allein wir besitzen einen Brief [2]) des heiligen Papstes Leo des Grossen an den Bischof Maximus von Antiochien; in demselben heisst es: »*Subrependi* enim occasiones non praetermittit *ambitio*. Et quoties ob incurrentes causas generalis congregatio facta fuerit sacerdotum, difficile est, ut *cupiditas improborum* non aliquid supra mensuram suam moliatur appetere. Sicut enim in Ephesina synodo, quae impium Nestorium cum illo dogmate suo perculit, Juvenalis episcopus ad obtinendum Palaestinae provinciae principatum credidit se posse sufficere, et *insolentes* ausus per *commentitia scripta firmare:* quod sanctae memoriae Cyrillus Alexandrinus episcopus *merito* perhorrescens scriptis suis mihi, quid praedicta cupiditas ausa sit, indicavit, et sollicita prece multum poposcit, ut nullus illicitis conatibus praebeatur assensus. Nam cuius epistolae ad nos exemplaria direxisti sanctae memoriae Cyrilli, eam in nostro scrinio requisitam nos authenticam noveris reperisse.«

Aus diesem Schreiben des Papstes ersehen wir, dass derselbe sehr indignirt war über die ehrgeizigen Bestrebungen Juvenals, und zwar mit gutem Grunde. Denn dieser hatte nicht nur die Grenzen des Rechtes überschritten, das ihm

1) Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 75. — Baron. annal. ad a. 431. n. 102. u. 103.

2) S. Leon. ep. 62. bei Mansi, VI. 240.

durch die nicänische Kirchenversammlung verliehen wurde[1]), sondern suchte auch noch seinem anmassenden Auftreten den Charakter der Legitimität zu verschaffen. Zu diesem Zwecke wollte er seine Subordination unter dem Metropoliten von Cäsarea nicht mehr anerkennen, ferner demselben auch die Oberhoheit über die bischöflichen Stühle von Palästina streitig machen, und diese vielmehr seiner eigenen Jurisdiction unterwerfen.

Wie wir weiterhin aus dem angeführten Briefe Leo's ersehen, ging der Ehrgeiz und die leidenschaftliche Herrschsucht Juvenal's sogar so weit, dass er zu unlauteren Mitteln, zur Intrigue, zur Erdichtung falscher Urkunden u. s. w. seine Zuflucht nahm, um seine ehrsüchtigen Pläne durchzusetzen.

Es gelang ihm auch thatsächlich eine Partei am Concile für seine Absichten zu gewinnen. Allein der heil. Cyrillus, als der Vorsitzende der Kirchenversammlung sah sich verpflichtet, die Rechte des abwesenden Metropoliten von Cäsarea zu schützen und in dessen Namen gegen die Anmassungen Juvenal's zu protestiren.

Cyrillus schrieb darüber nach Rom dem heil. Leo, der damals noch Archidiakon war. Er bat ihn, man möge den ungerechten Forderungen Juvenal's nicht nachgeben. Derselbe liess sich aber nicht abschrecken und suchte beharrlich mit seinen Absichten durchzudringen. Aber auch bei dem byzantinischen Patriarchen Proclus fand er einen entschiedenen Widerstand, ohne dass jedoch weder dieser noch der Alexandriner die kirchliche Gemeinschaft mit ihm aufhoben. Freilich gab es manchen Uebereifrigen — so Gennadius, Priester und Archimandrit in Constantinopel —, der es dem fried-

1) So hatte er z. B. zu wiederholten Malen ihm nicht zustehende Ordinationen vorgenommen, worüber mehrere Bischöfe des Morgenlandes Klage führten.

liebenden Cyrillus und Proclus zum Vorwurfe machte, dass sie mit Juvenal in Freundschaft lebten[1]).

Wir dürfen demnach das Auftreten des Cyrillus gegen die Anmassungen Juvenal's nicht etwa als ein Zeichen von Feindseligkeit oder Missgunst auffassen, sondern vielmehr als einen Beweis dafür, dass es dem heiligen Bischofe darum zu thun war, denjenigen in Schutz zu nehmen, dessen Rechte in unerlaubter und hinterlistiger Weise geschmälert werden sollten. Er war als Stellvertreter des Papstes dazu berufen, den kirchlichen Bestimmungen, welche die nicänische Synode festsetzte, Achtung und Gehorsam zu verschaffen und gegen jede Uebertretung derselben feierlichen Protest zu erheben. Wenn Cyrillus also gegen Juvenal's ehrgeizige Eingriffe in die Metropolitangewalt des Bischofes von Cäsarea auftrat, so erfüllte er hiemit nur seine Aufgabe, indem er zu Gunsten der Rechte eines Abwesenden, der sich nicht selbst vertheidigen konnte, seine Stimme erhob und dafür Sorge trug, dass der kirchliche Friede und die Eintracht unter den Bischöfen in so schwierigen und stürmischen Zeiten nicht muthwilliger Weise zerstört werde. Darum fand auch sein Benehmen die volle Billigung des Papstes. Leo der Grosse suchte den Anmassungen des Bischofes von Jerusalem eine Schranke zu setzen und begründete dies mit den Worten: »Hoc tamen proprium definitionis meae est, ut quantumlibet numerus sacerdotum amplior aliquid per quorumdam subreptionem decernat, quod illis trecentorum decem et octo Patrum constitutionibus inveniatur adversum, id justitiae consideratione cassetur: quoniam universae pacis tranquillitas non aliter poterit custodiri, nisi sua canonibus reverentia intemerata servetur.«

1) Pagi ad Baron. annal. ad a. 436. n. 8.

VII.

Des heiligen Cyrillus Tod [1]).

Nachdem der heilige Bekenner bis zu seinem Lebensende ununterbrochen zu Gunsten der kirchlichen Lehre thätig war und endlich auch den Sieg derselben über den Nestorianismus geschaut hatte, starb er im Jahre 444. Es ist uns dies aus den Acten des Conciles von Chalcedon [2]) ersichtlich. Sein Todesjahr war bereits das zweiunddreissigste seines bischöflichen Hirtenamtes.

Was den Todestag anbelangt, so stimmen die Nachrichten, welche auf uns gekommen sind, keineswegs überein, und es wird sich wohl niemals mit Bestimmtheit entscheiden lassen, welche unter den Traditionen die Wahrheit auf ihrer Seite hat. Nehmen wir Rücksicht auf folgende Daten. Cyrillus begann die Verwaltung seines Hirtenamtes am 18. October 412. Sein Nachfolger Dioscorus wurde am 13. October des Jahres 451 auf der ökumenischen Kirchenversammlung von Chalcedon abgesetzt. Auf derselben Synode beklagt sich aber ein Neffe des Cyrillus, der alexandrinische Priester Athanasius, dass er nun schon seit 8 Jahren vom Nachfolger seines Oheims verfolgt werde. Am 13. October 444 wäre somit Dioscorus bereits Patriarch von Alexandrien gewesen. Wir müssen darum den Tod des Cyrillus ansetzen in die Zeit vom 18. October 443 (von welchem Tage an das zweiunddreissigste Jahr der bischöflichen Regierung Cyrill's anfing) bis etwa zum 13. October 444. Hier gehen nun die Ueberlieferungen auseinander. Die abendländische Kirche feiert schon seit nahezu einem Jahrtausend

---

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 151. — Liberat. diac. c. 10. — Niceph. hist. eccl. XIV. 47.

2) Mansi, VI. 1021.

das Andenken des heiligen Bekenners am 28. Jänner[1]), die Griechen hingegen am 9. Juni. Manche Historiker stützen sich auf alte orientalische Traditionen und nennen den 27. Juni als den Todestag.

In seinen letzten Lebenstagen verfasste Cyrillus, der ein hohes Alter erreicht hatte, ein Testament[2]), in welchem er einen beträchtlichen Theil seiner Hinterlassenschaft seinem Nachfolger zuerkannte und denselben bat, für seine Verwandten zu sorgen.

Wie schon erwähnt, wurde bald nach dem Ableben des Cyrillus Dioscorus, bisher Archidiakon des Verblichenen, zu dessen Nachfolger im Patriarchate von Alexandrien erwählt[3]). Derselbe zeigte leider nur zu bald, dass er dieser Stellung ganz und gar unwürdig war. Statt des Dankes äusserte er gegen seinen Vorgänger bald eine ganz grenzenlose Wuth und Erbitterung und verfolgte dessen Angehörige auf alle mögliche Weise. So verhängte er über Cyrill's Neffen Athanasius die Absetzung vom Priesterthume, benahm sich ferner gegen dessen Bruder und deren Mutter (eine Schwester Cyrill's) äusserst roh und grausam, übte allerlei Erpressungen an ihnen, und drohte ihnen mit Verbannung und Tod, so dass sie sich nach Constantinopel flüchten mussten, um daselbst Hilfe zu suchen. In gleicher Weise verfolgte Dioscorus alle Freunde seines Vorgängers. So wurde unter anderen auch ein alexandrinischer Diakon, Namens Theodor, welchem Cyrillus sein Vertrauen geschenkt hatte, seiner kirchlichen Würde und seines Amtes entsetzt.

Als endlich das Mass dieser Ungerechtigkeiten und empörenden Gewaltthaten voll war, da schlug die Stunde der

1) Siehe die Bollandisten, ferner die alten Martyrologien von Martinus Trev., Usuardus, Beda, Ado, Notker u. s. w. — Baron. annal. ad a. 444. n. 9.

2) Mansi, VI. 1021.

3) Baron. annal. ad a. 444. n. 18.

Vergeltung und Dioscorus wurde von den Vätern der Synode von Chalcedon im Jahre 451 abgesetzt[1]).

VIII.

Der Charakter des heiligen Cyrillus.

Wenngleich wir uns aus dem bisher Gesagten ein Bild über den Charakter des heil. Cyrillus entwerfen können: so wollen wir doch in Folgendem die Skizze dieses Bildes zu vervollständigen und weiter auszuführen suchen, und daher die an verschiedenen Stellen unserer biographischen Darstellung zerstreut liegenden, hierher gehörigen Momente sammeln und sie in einem einheitlichen Ganzen uns vor Augen führen. Etwaige Wiederholungen mögen hierin ihre Entschuldigung finden.

Von Jugend auf war der heil. Cyrillus von einem heiligen Ernste erfüllt, von einer begeisterten Liebe zu Gott, von Verehrung und Gehorsam gegen seine Kirche. Einen besonderen Fleiss verwendete er stets auf das Studium der heiligen Schrift und der Werke der heiligen Väter, und bemühte sich auf diese Weise immer tiefer in die Lehre der Kirche einzudringen. Die Folge davon war, dass er sich das rechte Verständniss der Offenbarung aneignete[2]), und dass er es sogleich fühlte, ob irgend eine neu auftauchende Lehrmeinung mit jener harmonirte oder nicht. Beweise davon, dass er sowohl in allen Theilen der heiligen Schrift als auch in den Documenten der mündlichen Ueber-

1) Dioscorus wird auch beschuldigt zu Gunsten der Häresie die Schriften Cyrill's gefälscht zu haben. Dieselbe Anklage wird von den Historikern auch gegen den späteren Nachfolger Cyrill's, Timotheus Ailurus, erhoben. S. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille. art. 159.

2) »Vix alius in s. s. Patribus reperietur, qui ingenio tam acuto, uberi et profundo sensum spiritualem in Veteri Testamento latentem exquisierit ac protulerit.« So urtheilt Fessler in seinem Institut. patrolog. II. 571. über den heiligen Lehrer.

lieferung in einer seltenen Weise bewandert war, finden wir in seinen Werken in Hülle und Fülle. Erinnern wir uns daran, dass Cyrillus unmittelbar nach Beginn des Streites über das Dogma der Incarnation mehrere höchst wichtige und interessante dogmatische Briefe verfasste, in welchen er durch Citate aus den verschiedensten Theilen der heiligen Schrift die katholische Lehre zu beweisen und zu erklären suchte. Auch wusste er auf der ephesinischen Kirchenversammlung eine passende Auswahl von Aussprüchen der heiligen Väter zu treffen, welche eine vorzügliche Stütze des christlichen Glaubens gegenüber dem Nestorianismus waren.

Hinsichtlich dieser Irrlehre hatte überhaupt der heilige Cyrillus die nämliche Aufgabe zu erfüllen, wie etwa Augustinus in der Controverse über die Gnade. Ist dieser der doctor gratiae, so könnte man jenem (nebst dem heiligen Papste Leo) den Ehrentitel »doctor incarnationis« beilegen. In Betreff der Vertheidigung dieser Lehre[1]) kann ihm ausser Leo dem Grossen gar kein Kirchenvater an die Seite gestellt werden. — Wir haben bereits oben in der Darstellung der nestorianischen Streitigkeiten oftmals Gelegenheit gehabt, auf die grossen Verdienste hinzuweisen, welche sich der erleuchtete Lehrer in diesen Kämpfen um die Kirche erwarb. Er war es, der sich schon vom Anfange an keinen Augenblick darüber unklar war, um was es sich handle[2]). Schien auch das Wort, welches den Anstoss zum ganzen Streite gab, nur eine blosse Formel zu sein, so war dies eben nur Schein; denn in Wahrheit war jenes Wort der Ausdruck des christlichen Glaubens. Darum konnte der hei-

1) Cyrillus war aber auch bemüht, andere Lehren der Kirche gegen die Feinde zu vertheidigen. So war er z. B. der letzte unter den griechischen Kirchenvätern, welche das Dogma von der heiligen Trinität vertheidigten, weshalb er auch genannt wird: Σφραγις των πατερων.

2) Vgl. Genglers Bemerk. in d. Tüb. Quartalsch. 1835. S. 246. u. 257.

lige Bekenner gar wohl gegen den unberechtigten Vorwurf mancher kurzsichtiger Zeitgenossen protestiren, als sei das Ganze nur ein leerer und zweckloser Wortstreit, und als kämpfe er für todte Formeln. Wahrheit und Formel — beides wusste Cyrillus sehr wohl zu unterscheiden und aus einander zu halten. Er wusste gar wohl nachzugeben, wo er nachgeben konnte, ohne die goldene Mittelstrasse der katholischen Wahrheit zu verlassen und entweder dem Nestorianismus oder dem Monophysitismus ein verwerfliches Zugeständniss zu machen[1]). Dies sahen wir aus der Geschichte des Abschlusses der kirchlichen Union zwischen ihm und der schismatischen Opposition. Andererseits musste er aber auch an Formeln festhalten und dieselben vertheidigen, wenn er sah, dass man durch dieselben die christliche Glaubenswahrheit selbst bekämpfe. So ist es ihm gelungen, die spitzfindige Dialektik seiner Gegner durch eine weit überlegenere, feinere und schärfere zu besiegen. Und wie vertheidigt er nicht die katholische Lehre[2])! Klar, zwingend und überzeugend sind seine Beweise. Kurz und bündig spricht er das Dogma in seinen Anathematismen aus, und erläutert dasselbe in seinen Briefen und Apologien. Ja, mit der Genauigkeit und Präcision eines Symbolums finden wir die Glaubenslehre in seinen Schriften niedergelegt. Die Beweise, die Schrifttexte, die Väterstellen, die geistvollen Vergleiche, die Vernunftgründe u. s. w., welche wir in seinen Werken finden, werden auch heute noch angewendet, um das Dogma von der Menschwerdung zu beweisen und zu beleuchten. Seine Werke sind die trefflichste und reichhaltigste Fundgrube für dieses Capitel der Theologie.

1) Wie gross war nicht in damaliger Zeit die Gefahr von einem Extrem in's andere zu fallen! Erinnern wir uns doch an so viele Gutgesinnte, welche die eine Irrlehre bekämpfend in die andere fielen. Cyrillus vermied glücklich beide Klippen.

2) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 153. — »Nichts bezeugt mehr den klaren Gedanken und die volle Herrschaft über den Aus-

Wir finden nichts Besseres. Oder lässt sich etwa ein bezeichnenderer und besserer Ausdruck finden für die Einheit des Gottmenschen, als der, welchen Cyrillus zum ersten Male gebrauchte[1]), welchen die Kirche approbirte und der darum auch heutzutage noch in der Schule und auf der Kanzel eingebürgert ist?

Seine Gelehrsamkeit und seine charakterfeste, rechtgläubige Gesinnung fand darum auch bei Mit- und Nachwelt die verdiente Anerkennung. Cyrillus besass das volle Vertrauen des apostolischen Stuhles. Coelestin bestellte ihn zu seinem Stellvertreter auf der ephesinischen Synode und gab, wie wir gesehen haben, seinen Legaten die strenge Weisung sich durchaus in allem an den Patriarchen von Alexandrien zu halten. Er nennt ihn einen apostolischen Mann, einen Vertheidiger der Kirche und des Glaubens und einen katholischen Lehrer. Coelestin nennt ferner Cyrill's Lehre eine Arznei, wodurch die eingerissene pestartige Krankheit der Irrlehre vertrieben, und eine Quelle, durch welche die Hefe der Unreinigkeit hinweggespült wird. Dasselbe Vertrauen brachte ihm auch der Nachfolger Coelestin's, Sixtus III., entgegen, und Agatho nennt ihn: Ὁ συστατικος και ὀρθοδοξου πιστεως κηρυξ.

In gleicher Weise wird der heilige Lehrer auch von den auf der ephesinischen Synode versammelten Vätern geehrt. Sie betonen die Uebereinstimmung seiner Lehre mit dem nicänischen Symbolum und mit den apostolischen Ueberlieferungen. Sie nennen seine Schriften ein Licht zum besseren Verständniss des genannten Glaubensbekenntnisses und seine Worte ein Dictat und ein Orakel des heiligen Geistes. Sie

---

druck, die dem Cyrillus zu Gebote standen, als die zwölf Anath., nichts bezeugt mehr die innere Klarheit des Cyr., die durch keine Leidenschaft getrübt war.« Gengler, l. c. 246.

1) Wir meinen das Wort: καθ' ὑποστασιν.

approbirten seine Anschauungen, und einige seiner Werke (so z. B. die zwölf Anathematismen) geniessen seit jeher in der Kirche ein geradezu dogmatisches Ansehen[1]). War der fromme Kaiser Theodosius II. auch anfangs aus Missverständniss und Unkenntniss der Sachlage gegen Cyrillus eingenommen, so änderte er jedoch gar bald seine Gesinnung und gab sogar ein Gesetz heraus, in welchem alle Schriften verurtheilt werden, welche nicht mit der Lehre des Cyrillus und des Ephesinums im Einklange standen. Später am Concile von Chalcedon finden wir die nämliche Verehrung der versammelten Väter gegen den bereits Verblichenen, wie zwanzig Jahre vorher zu Ephesus. Es wurde Einiges aus seinen Werken vorgelesen und die Väter erklärten feierlich: „Οὕτως πιστευομεν ὡς Κυριλλος. Κυριλλου αἰωνια μνημη[2])." Er wird von Euthymius »der Lehrer der Orthodoxie« und im libellum Theodori diaconi[3]) »der Anwalt des rechten und makellosen Glaubens« genannt. Auch auf der fünften ökumenischen Synode[4]) wurde seine Lehre mit Lobsprüchen überhäuft, und Eulogius, Bischof von Alexandrien (gegen Ende des sechsten Jahrhundertes) nennt ihn die Richtschnur und den Lehrmeister der Rechtgläubigkeit[5]). Zum Schlusse wollen wir noch erwähnen, dass Cyrill's Homilien in der griechischen Kirche von den Geistlichen memorirt werden mussten[6]). Dies in Betreff seiner Lehre.

---

1) S. c. 3. »Sancta Romana« §. 8. Dist. 15. und c. 7. »Quoniam sanctae« Dist. 16. im Corp. jur. can.

2) Mansi, VI. 673.

3) S. Concil. Calced. act. III.

4) S. auch die zwölfte Sitzung der florentinischen Kirchenversammlung, in welcher öfters auf Cyrillus hingewiesen und seine Schriften citirt werden. Hard. IX. 158. sqq.

5) Auch in den Martyrologien und alten Missalien finden wir sein Lob ausgesprochen. So heisst es z. B. in einem alten Missale: »Cyrillus doctrina et sanctitate illustris quievit in pace.«

6) Die römische Kirche ehrt sein Andenken auch dadurch, dass einzelne Bruchstücke aus seinen Schriften in's Breviergebet aufgenommen

Hatten wir Gelegenheit die hohe Gelehrsamkeit des Heiligen zu bewundern, welche ja auf der Grundlage katholischer Rechtgläubigkeit stand: so müssen wir noch mehr den Eifer anerkennen, mit welchem er jederzeit zu Gunsten des christlichen Glaubens und der Wahrheit auftrat [1]). Vermöge seines Glaubenseifers tritt er in der ganzen Geschichte des Nestorianismus hervor. Er war der Angelpunct, um welchen sich alles drehte. Die Geschichte der ephesinischen Synode ist innig verbunden mit der Geschichte Cyrill's. So wie einst sein Vorgänger, der grosse Athanasius, ein Bild apostolischen Eifers in der Vertheidigung der Gottheit des Erlösers war: so jetzt Cyrillus, da es galt für die Würde der Gottesmutter zu kämpfen [2]). Darum ziehen auch die griechischen Menäen gerne eine Parallele zwischen den beiden grossen Männern, deren Schicksale so viel Aehnlichkeit haben. In dem Briefe [3]) des Alypius an Cyrillus finden wir ebenfalls die ganz berechtigte Gleichstellung der beiden heiligen Bischöfe. In dem Briefe [4]), welchen Maximian, der Nachfolger des abgesetzten Nestorius, an Cyrillus schrieb, wird dieser vermöge seines Eifers »ein Schauspiel für die Engel und Menschen« genannt. Dieser Glaubenseifer des heiligen Bischofes verbunden mit einem tadellosen Lebenswandel verschafften ihm die Freundschaft aller Gutgesinnten. So schlossen sich z. B. die Väter der ephesinischen Synode in aufrichtiger Verehrung enge an ihren Vorsitzenden an, und als derselbe

wurden. S. III. Noct. des Festes der fünf Wunden des Herrn, ferner II. Noct. diei octav. nativit. B. M. V.

1) S. Baron. annal. ad a. 444. n. 9.

2) In den griechischen Menäen heisst es:

Κυριλλον ὑμνω του Κυριου μου φιλον,
Και Κυριας προμαχον ἀειπαρθενου.

S. Bolland. sub Cyrillus. §. 1. — Ueber die Menäen vgl. S. XLII. der Einleitung des trefflichen Werkes: Kalendarium manuale utriusque ecclesiae orientalis et occidentalis, auct. Nic. Nilles S. J. Oenip. 1879.

3) Mansi, IV. 1464. — 4) Mansi, V. 257. sq.

Wie war er nicht eifrigst bemüht durch seine Schriften alle Missverständnisse aufzuklären, um dadurch die Kluft, welche zwischen ihm und seinen Gegnern bestand, immer kleiner zu machen! Ja selbst gegen den Häresiarchen entfaltete er eine anerkennenswerthe Schonung und wusste mit grosser Gewandtheit des Geistes die directe Polemik lange hinauszuschieben. Wir wissen, dass Cyrillus in den ersteren Schriftstücken, welche er mit Rücksicht auf die häretischen Neuerungen des Nestorius verfasste, nicht einmal den Namen desselben nannte. Da dieser aber den Wink seines alexandrinischen Amtsbruders nicht verstehen wollte und in seiner Gehässigkeit soweit ging, die Verläumder Cyrill's bei sich aufzunehmen und ihnen Gehör zu schenken: da sah sich derselbe gezwungen, den Irrlehrer brieflich zu warnen. Doch auch die directe brüderliche Zurechtweisung half nichts, wie wir wissen. Da musste sich endlich der heilige Bischof entschliessen den Streit von dem Papste entscheiden zu lassen, um die Aergernisse, welche im Oriente durch Nestorius hervorgerufen wurden, wieder gut zu machen. Beachten wir aber auch jezt wieder die schonungsvolle und kluge Weisung, welche Cyrillus seinem Legaten Possidonius gab. Dieser durfte dem Papste die Klage nur unter der Voraussetzung überreichen, dass die Kunde von den Vorgängen im Morgenlande bereits nach Rom gedrungen sei. Er wollte keineswegs die Initiative in einer so misslichen Angelegenheit ergreifen, und hoffte vielleicht, dass der Irrlehrer noch zur Besinnung kommen werde. Dieselbe Vorsicht und Klugheit zeigt Cyrill's Benehmen in der Controverse über den verstorbenen Bischof

---

lement sa sagesse, mais encore son humilité, sa condescendance et son amour pour le repos et pour l'unité de l'église. Il ne chercha qu'à éclaircir la verité fondée sur les Écritures, sans laisser rien d'obscur et d'équivoque. Jean proteste que de son côté il avait agi avec toute la sincerité possible.« Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 111.

Theodor von Mopsuestia. Während die einen die falschen Ansichten desselben billigten, andere dagegen verlangten, dass nicht nur dessen Schriften verurtheilt, sondern auch über dessen Person der Kirchenbann ausgesprochen werde, vermied Cyrillus beide Extreme, und den Irrthum verwerfend hatte er Schonung und Mitleid für den Irrenden.

Seine Versöhnlichkeit zeigt der heilige Bekenner vorzüglich gegen Nestorius und Johannes [1]) von Antiochien, welche beide seine erbittertsten Gegner waren. Obgleich der erstere, wie wir bereits erwähnten, keine Gelegenheit vorübergehen liess, ohne Cyrillus zu schmähen, so dachte dieser dennoch nicht an Rache, und suchte vielmehr den Verirrten auf alle Weise zur Einsicht zu bringen. Er sagt mit Bezug auf ihn: »Wenn Christus befiehlt unsere Feinde zu lieben, so müssen wir umsomehr unseren Mitbrüdern Wohlwollen zeigen« [2]).

---

1) Hierüber bemerkt Baronius: »Quod autem ad sanctum Cyrillum spectat, obstupesco quidem, dum *incredibilem* et *plane incomparabilem animi* eius considero *mansuetudinem* atque *modestiam* cum summa animi submissione conjunctam . . . . . Etenim qui tempore perturbationis ecclesiae, cum concilium esset Ephesi congregatum (quod res et persona, quam gerebat, Romani Pontificis id exigeret) firma animi constantia, inflexo robore, erecto sacerdotali vigore adversus episcopos adversantes, persecutores comites et imperatorem semper stetit et restitit: postea conciliata pace, inita concordia, penitusque fugata discordia, adeo omni officio coluit amicitiam, ut quibus antea adversatus fuerat, *se subjecerit*, dum quos suorum scriptorum expertus esset calumniosos reprehensores, eosdem ipsorum habere voluit cognitores. Etenim quae post haec opera elucubravit, eadem mittere voluit Antiochiam, ab ipso Joanne episcopo in primis ac deinde ab aliis sibi subjectis episcopis cognoscenda. Cur ita sanctus sacerdos? nonnisi ut huiusmodi certis ex fiducia comparatis amicitia signis eosdem Syriae episcopos in officio arctioribus vinculis contineret.« Annal. ad a. 432. n. 83.

2) Mansi, IV. 1001. — In seinen Briefen an Johannes von Antiochien und Juvenal von Jerusalem betont er, dass noch einmal Versuche gemacht werden müssen, den irrenden Mitbruder zu gewinnen. »Wir müssen an ihn schreiben — sagt er — und ihm Vorstellungen machen; gelingt es uns dann ihn vielleicht doch zur Wahrheit zurückzuführen, dann haben wir der Kirche einen Hirten gewonnen.« S.

Einen Beweis seiner Versöhnlichkeit gibt er auch in seinem Verkehre mit seinem antiochenischen Collegen. Wir wissen, welche Beleidigungen und grobe Insulten derselbe dem heiligen Bekenner gegenüber sich erlaubte und wie er während der ganzen Dauer des nestorianischen Streites die gehässigste Feindseligkeit gegen denselben an den Tag legte und in Verbindung mit seinen einflussreichen Bundesgenossen selbst zu den verwerflichen Mitteln der List, Intrigue und Gewaltthätigkeit seine Zuflucht nahm, um seinen Gegner zu stürzen. Ungeachtet alles dessen schreibt dieser: »Ich will jedes Unrecht, jede Schmach und jeden Schimpf ruhig ertragen und vergessen, nur soll der Glaube keinen Schaden leiden« [1]). An einer anderen Stelle sagt er: »Haben wir auch vieles Ueble von Seite der Orientalen erduldet und sind sie auch unmenschlich gegen uns verfahren, so wollen wir ihnen dennoch im Hinblicke auf Gott gerne verzeihen [2]).« Ein bezeichnendes Wort spricht auch Sixtus III., wenn er sagt: »Unser heiliger Bruder Cyrillus denkt nicht an seine Unbilden und Mühsale, welche er ruhmreich in apostolischer Weise ertrug . . . Er zieht den kirchlichen Frieden der Rache vor . . . Er verzeiht die Schmähungen, welche ihm vor Gott verdienstlich sind . . . Er erträgt mit Sanftmuth die Wunden der Stacheln, und freut sich noch darüber [3]).«

Dem Eifer des Cyrillus, geregelt durch Klugheit, Geduld und Sanftmuth [4]), ist es zu danken, dass so bald

---

Mansi, IV. 1049. sq. und 1057. sq. Ungeachtet dessen, dass Cyrillus wusste, er habe durch die Verläumdungen seines Gegners selbst das Vertrauen des Kaisers verloren, so hatte er dennoch nur das Eine im Auge, nämlich die Ehre Gottes und das damit verbundene Heil der Seelen. Er unterdrückte jedes Rachegefühl.

1) Mansi, IV. 1001.

2) Ep. ad Acac. Ber., Mansi, V. 831. — 3) Mansi, V. 377.

4) Baronius sagt: »Intuerisne, ... lector, penes horum alterutrum, vel Nestorium vel Cyrillum, sit veritas, et qui Deo militet vel diabolo? Furit ille, clamat, fremit, dissecatur corde, stridet dentibus,

eine kirchliche Union nach der bedauerlichen Spaltung zu Stande kam[1]). Es ist darum der Vorwurf, welcher bisweilen gegen den heiligen Bischof erhoben wird, als sei er herrsch- und streitsüchtig gewesen, ein ganz unberechtigter. Cyrillus konnte mit vollem Recht sagen: »Ich liebe den Frieden und hasse nichts mehr als Zank und Streit .... Könnte ich die (geistige) Krankheit eines Bruders durch den Verlust all' meiner Habe heilen, so wäre ich gerne dazu bereit .... Ich schätze nichts höher als die Eintracht. Doch — so fügt er hinzu — hier (nämlich in Betreff der neu auftauchenden Irrlehren) handelt es sich um den Glauben und um ein Aergerniss[2]).« Wenn daher der heilige Patriarch von Alexandrien bisweilen im heiligen Eifer die Intriguen der Gegner aufdeckt und die Scheinheiligen und Heuchler entlarvt: so ist dies keineswegs Streitsucht und Mangel an Friedfertigkeit zu nennen; sagt er ja selbst: es wäre freilich weit verlockender und angenehmer ein ruhiges und gemächliches Leben zu führen, als sich durch das Auftreten für die Wahrheit manchen Gefahren auszusetzen; allein die Wachsamkeit erfordert dies[3]).

---

infligit verbera: iste contra *modeste, patienter* atque *quiete* rem agit, obtemperans divinae legi jubenti: »Si quando accesseris ad expugnandam civitatem, offeres ei primum pacem« (Deut. 20.); haec plane suadet et jubet Spiritus lex: etenim ex sententia Jacobi (c. 3): »Quae desursum est patientia, primum quidem pudica est, deinde pacifica, modesta, suasibilis, bonis consentiens, plena misericordia et fructibus bonis, non judicans, sine simulatione.« His plane legibus obsecutus s. Cyrillus, *charitatis* et *pacis* frequenter et ubique in toto hoc progressu reliquit impressa vestigia; quod et crebro erit inspicere in literis ab ipso datis ad diversos anno sequenti; etenim praeterquam ad Nestorium hoc anno ad neminem se ea de re scripsisse idem ipse Cyrillus testatur in epistola ad Coelestinum sequenti anno conscripta, illis verbis: »ad nullum alium consacerdotum nostrorum scripsi.« Annal. ad a. 429. n. 42.

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 113.

2) Mansi, IV. 1001.

3) Ep. s. Cyrilli ad Coelest. R. P., Mansi, IV. 1011.

Wir kennen diese Gefahren, welchen sich der verehrungswürdige Bekenner aussetzte. Denken wir nur an den ephesinischen Kerker und erinnern wir uns an die Kette von Leiden und Entbehrungen, welche ihm der Kampf für die christliche Wahrheit auferlegte. Doch verliert er niemals den Muth und fürchtet nichts im Vertrauen auf den Erlöser[1]). Bei ihm gilt kein Ansehen der Person. Er richtet sich in seinen Handlungen nur nach seiner Ueberzeugung. Er bewahrt selbst in den verwickeltsten Verhältnissen einen klaren Blick. Selbst die trostloseste Lage vermag denselben nicht zu trüben. Er verliert niemals die Umsicht, die Geistesgegenwart, die Ruhe[2]) und Selbstbeherrschung. Einer solchen pflichtmässigen und in Geduld ausharrenden Tugend bedurfte die Kirche in den damaligen Zeiten und sie fand dieselbe in Cyrillus[3]).

Dass wir, wie begreiflich, nicht einen jeden seiner Schritte billigen, oder nicht in gleicher Weise gutheissen, brauchen wir nicht erst zu erwähnen. Wo wäre auch der Gerechte zu finden, qui omne tulit punctum? Allein gegen Cyrillus erhoben sich jederzeit die Feinde der katholischen Kirche und hassten und verläumdeten ihn ob seines Glaubenseifers. »Il avait — sagt Tillemont[4]) — apris de l'Ecriture et de l'exemple de S. Athanase, que quand on s'oppose aux desseins du démon, il faut s'attendre à souffrir les calomnies et les persécutions de ses ministres. Quoiqu'il eût horreur et du crime des calomniateurs et de la malignité de ceux qui

1) »Wir danken Gott, — so sagt er — dass wir würdig befunden wurden, für seinen Namen nicht nur mit Ketten gefesselt zu werden, sondern auch noch vieles andere zu leiden.« Mansi, IV. 1448.

2) Arbeitete er ja doch im Kerker an der Erklärung seiner δωδεκα κεφαλαια.

3) »Cum morum egregia sanctitate tum eximia divinarum rerum scientia claruit.« Baron. annal. ad a. 431. n. 37.

4) Mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 29.

les employaient, il se contenait néanmoins d'en laisser le jugement à Dieu, sans mêler sa cause particulière avec celle de l'église. Il proteste, qu'il est prêt d'oublier cette injure, que ce n'est point ce qui le fait agir contre Nestorius et que pourvu que la foi ne soit point en danger, il est très disposé à l'aimer autant que personne.«

Was die Verläumdungen des heil. Cyrillus in Bezug auf die Ermordung der Hypatia betrifft, so ist es der Geschichtsforschung wohl gelungen zu zeigen, dass auf den heiligen Patriarchen kein Verdacht fallen kann.

Die Anklage bezüglich der Feindseligkeit gegen Chrysostomus ist zwar begründet, indessen haben wir schon oben gesehen, in wie weit wir den Heiligen entschuldigen müssen. Baronius fügt hinzu: »Quoniam vero dissidium hoc quidem ex zelo, quamvis non secundum scientiam, non autem ex invidia neque diabolica contentione manavit: non oportere virum et doctrina et virtute praestantem, hac una in re claudicare, quominus ad summam perfectionem perveniret, Deo visum est. Homines enim illi erant, et humanis affectionibus obnoxii [1]).«

Der heilige Bischof beklagt [2]) sich auch über Verläumdungen, welche Nestorius selbst verbreitete. Dieselben gründeten sich, wie wir bereits wissen, auf die Aussagen gemeiner Verbrecher, welche sich auf diese Weise an ihrem Patriarchen zu rächen suchten.

Bezüglich der Geldspenden, durch welche der begeisterte Vertheidiger des christlichen Glaubens verschiedene Personen am Hofe für die Wahrheit zu gewinnen suchte, haben wir schon oben [3]) bemerkt, dass wir solche Geschenke keineswegs als Bestechungen ansehen dürfen, sondern dass dieselben ihre

---

1) Baron. annal. ad a. 412. n. 61.

2) Mansi, IV. 888. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 29. — 3) S. 172.

Erklärung in den Gebräuchen des Morgenlandes finden. Sie sind darum durchaus nicht verwerflich.

Wir müssen auch noch eines Briefes Theodorets [1]) an den Patriarchen Flavian von Constantinopel Erwähnung thun, in welchen gegen Cyrillus der Vorwurf der Herrschsucht und des Ehrgeizes erhoben wird. Es soll nämlich — so heisst es — noch zu Lebzeiten des Bischofes Proclus in der Kaiserstadt eine Synode abgehalten worden sein, auf welcher Dioscorus, welcher damals als Cyrill's Geschäftsträger in der Hauptstadt lebte, in dessen Namen darauf zu dringen suchte, dass sich die Oberhoheit des alexandrinischen Patriarchates über das ganze Morgenland erstrecken solle. Dagegen habe nun die Versammlung protestirt und an Cyrillus ein Schreiben gerichtet, in welchem derselbe an die kirchlichen Bestimmungen der nicänischen und ersten constantinopolitanischen Synode erinnert wird. — Allein diese ganze Erzählung von den ehrgeizigen Bestrebungen des heiligen Bischofes gehört ins Gebiet der Fabeln, was schon daraus ersichtlich ist, dass die beiden heiligen Männer, Cyrillus und Proclus, in innigster Freundschaft verbunden waren [2]), und dass jener, wofern wir seine Klugheit und Friedensliebe in's Auge fassen, gewiss davon weit entfernt sein musste, neue Streitigkeiten in den ohnehin aufgeregten Zeiten herauf zu beschwören. Auch wäre ein derartiges anmassendes Auftreten keineswegs mit seinem Charakter vereinbar. Erinnern wir uns endlich, dass er in einer ähnlichen Frage sich dem Bischofe Juvenal von Jerusalem widersetzte, damit durch solche gegen die Synodalbeschlüsse verstossende Neuerungen die Eintracht unter dem Episcopate nicht zerstört werde. Trat er aber gegen Juvenal so entschieden auf, wie konnte es ihm dann bei seinem ehrenhaften

1) S. Baron. annal. ad a. 439. n. 42. und 43.
2) S. Pagi ad Baronii annal. ad a. 439. n. 12—14.

Charakter einfallen, sich selbst solche Anmassungen zu Schulden kommen zu lassen!

Zum Schlusse müssen wir auch noch die Verdächtigungen und Anklagen zur Sprache bringen, welche sich auf Cyrill's Orthodoxie beziehen. Seine Gegner warfen ihm vor, er halte es mit Arius, Eunomius und Apollinarius. Der Grund dieser Anklage, welche in den Schriften der nestorianischen Partei immer wiederkehrt, lag theilweise in der falschen Auffassung dessen, was der heilige Lehrer behauptete, theils aber auch darin, dass seine Gegner von ihrem nestorianischen Standpuncte aus seine Anschauungen für häretisch hielten und mit jenen der oben genannten Irrlehrer identificirten. Cyrillus vertheidigte sich darum auch wiederholt in seinen apologetischen Schriften gegen diese Vorwürfe, sucht die Missverständnisse der Gegenpartei zu lösen und spricht das Anathem über die genannten Häretiker.

Ein ebenso unbegründeter Vorwurf[1]) ist der, dass Cyrillus pelagianischen Ansichten gehuldigt habe. Um das Jahr 416 kam nämlich ein Schüler des Pelagius, Namens Valerian, nach Alexandrien und wusste sich in's Vertrauen des Patriarchen einzuschleichen. Dies wurde bekannt, und Cyrillus erhielt nun einen Brief[2]) von einem gewissen Eusebius[3]) welcher ihn vor jenem Menschen warnt. Derselbe sei ein Schmeichler und Heuchler, er halte es mit Pelagius und Coelestius, welche doch vom Papste Innocenz verurtheilt worden seien. Es müsse daher befremden, wenn eine Kirche, wie Alexandrien, von der doch der christliche Glaube in die ganze Welt hinausgetragen wurde, und die immer mit Rom im Ein-

1) S. den Brief der Schismatiker an Bischof Rufus von Thessalonich. Mansi, IV. 1411.

2) Baron. annal. ad a. 417. n. 15. u. 16. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 5.

3) Dieser war vielleicht Bischof und kannte jenen Eindringling genau.

verständnisse war, einen solchen Menschen in die Gemeinschaft aufnehme. Zudem sei derselbe nicht einmal frei, sondern ein entlaufener Sklave. Cyrillus möge daher die Gemeinschaft mit demselben abbrechen. Ausser diesem Briefe ist uns über den vorliegenden Fall nichts überliefert. Mag es auch immerhin sein, dass der heilige Bischof getäuscht wurde, so kann doch keineswegs behauptet werden, dass er ein Begünstiger des Pelagianismus gewesen sei oder gar im Verdachte stehe, als habe er selbst pelagianische Anschauungen gehabt. Hätte er jenen Menschen genau gekannt und durchschaut, so würde er ihm gewiss sein Vertrauen verweigert haben. Zudem wissen wir, dass der heil. Cyrillus im Einklange mit den katholischen Bischöfen den Pelagianismus auf der ephesinischen Synode verurtheilte [1]).

IX.

Des heiligen Cyrillus Schriften [2]).

Eintheilung derselben.

Cyrill's Schriften lassen sich in folgende Gruppen eintheilen:

A. Dogmatische Schriften.

Diese zerfallen wieder in solche, welche das Dogma der Menschwerdung behandeln und gegen Nestorius gerichtet sind, und in solche, welche gegen die Arianer polemisiren.

---

1) S. Pagi ad Baron. annal. ad a. 431. n. 28. und 29.

2) Fessler, Institut. patrolog. Oenip. 1851. II. 530. sqq. Schätzbares Material enthalten ferner die Werke: Patrologia completa von J. P. Migne. Paris. 1843. 162 Bde. — Andr. Gallandii, bibliotheca veterum Patrum antiquorumque scriptorum ecclesiasticorum. Venet. 1756—1776. 14 Bde. — Casim. Oudin, commentarius de scriptoribus eccles. antiquis. Lips. 1722. 3 Bde. — Du Pin, nouvelle bibliothèque des auteurs ecclés. Paris. 1686—1714. 47 Bde. — Phil. Labbei, de scriptoribus eccles. Paris. 1660. 2 Bde. — Roberti Bellarmini, de

a. Zur ersten Classe gehören:

1. Die drei Denkschriften an den Hof, von welchen die erste an Kaiser Theodosius [1]), die beiden anderen an dessen Gemahlin und Schwester gerichtet sind [2]).
2. Die drei Schriften, welche sich auf die Anathematismen beziehen, nämlich:
   α. Die Vertheidigungsschrift für dieselben [3]).
   β. Die Erklärung der zwölf Capitel [4]).
   γ. Der Brief an Euoptius und die Widerlegungen [5]).
3. Die Erklärung des nicänischen Glaubensbekenntnisses.
4. Drei Schriften über die Incarnation:
   α. Das Scholion über die Menschwerdung des Eingeborenen.
   β. Ueber die Menschwerdung des Herrn [6]).
   γ. Ueber die Menschwerdung des göttlichen Wortes [7]).
5. Die fünf Bücher der Erwiederungen auf die Blasphemien des Nestorius [8]).

---

scriptoribus eccles. Lugd. 1663. — Sacrosancta concilia . . . studio Philippi Labbei et Gabr. Cossartii . . . insertis Steph. Baluzii et Joan. Harduini additamentis . . . . curante Nicolao Coleti. Venet. 1728. 11 Bde. — Joan. Dom. Mansi, sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Flor. 1761. 31 Bde. — Joan Alb. Fabricii, biblioth. Graec. Hamb. 1790. 12 Bde. — A. Maji, scriptorum veter. nova collectio. Rom. 1825. 10 Bde. — A. Maji, spicilegium Romanum. Rom. 1841. — Hoffmann, lexicon bibliograph., Lips. 1832. — Alzog, Patrologie, 3. Aufl. 1876.

1) Προσφωνητικος προς τον εὐσεβεστατον βασιλεα Θεοδοσιον περι της ὀρθης πιστεως της εἰς τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον.

2) Προσφωνητικος α. και β. ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις.

3) Ἀπολογητικος ὑπερ των δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους.

4) Ἐπιλυσις των δωδεκα κεφαλαιων.

5) Ἀντιῤῥησεις.

6) Περι της του κυριου ἐνανθρωπησεως.

7) Περι της ἐνανθρωπησεως του θεου λογου του υἱου του πατρος.

8) Κατα των Νεστοριου δυσφημιων πενταβιβλος ἀντιῤῥησις.

6. Die Schrift gegen jene, welche die heilige Jungfrau nicht Gottesmutter nennen wollen [1]).
7. Der Dialog mit Nestorius über die Gottesgebärerin [2]).
8. Der Dialog über die Einheit Christi [3]).

b. Zur zweiten Classe gehören:

1. Das Buch der Schätze über die heilige und wesensgleiche Dreieinigkeit [4]).
2. Die sieben Dialoge über die heilige und wesensgleiche Dreieinigkeit.
3. Das Buch über die heilige und lebenspendende Dreieinigkeit [5]).

B. Apologetische Schriften.

Hierher gehören die zehn Bücher gegen Kaiser Julian [6]).

C. Exegetische Schriften.

1. Siebenzehn Bücher über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit [7]).
2. Die Γλαφυρα d. i. eine »zierliche Auslegung« ausgewählter Stücke aus dem Pentateuch.
3. Commentare zu Isaias, zu den zwölf kleinen Propheten und zu Johannes. Auch sind uns noch Fragmente einer Exegese zu anderen Büchern der heil. Schrift erhalten.

D. Briefe.

E. Homilien [8]).

---

1) Κατα των μη βουλομενων ὁμολογειν Θεοτοκον την ἁγιαν παρθενον.

2) Διαλεξις προς Νεστοριον, ὁτι Θεοτοκος ἡ ἁγια παρθενος, οὐ χριστοτοκος.

3) Ὁτι εἱς ὁ Χριστος.

4) Ἡ βιβλος των Θησαυρων περι της ἁγιας και ὁμοουσιου τριαδος.

5) Περι της ἁγιας και ζωοποιου τριαδος.

6) Ὑπερ της των χριστιανων εὐαγους θρησκειας προς τα ἐν ἀθεοις Ιουλιανου.

7) Περι της ἐν πνευματι και ἀληθειᾳ προσκυνησεως και λατρειας.

8) Zum Schlusse werden wir auch noch jene Schriften anführen, welche nicht mehr oder nur in Bruchstücken erhalten sind, sowie auch jene, deren Abfassung nicht mit Gewissheit dem heil. Cyrillus zugeschrieben werden kann.

Wir werden im Folgenden diese Werke des heil. Cyrillus im Detail besprechen, und wenden uns zunächst an die sub A angeführten Schriften dogmatischen Inhaltes.

A. Dogmatische Schriften.

a. Gegen Nestorius.

1. Die drei Denkschriften.

a. An den Kaiser[1]).

Wir haben bereits oben[2]) gesehen, dass Nestorius alles aufbot, um den Kaiser in den durch ihn herauf beschworenen Streit hineinzuziehen und denselben für seine Sache zu gewinnen. Das wusste Cyrillus. Darum suchte er in seinem heiligen Eifer die Machinationen des Irrlehrers zu hintertreiben und zu diesem Zwecke den Kaiser über den Stand der dogmatischen Controverse aufzuklären. Dies war der Zweck der genannten Denkschrift, welche Cyrillus im Jahre 430 verfasste[3]).

Inhalt. In der Einleitung (Cap. 1—5.) weist Cyrillus zunächst auf die Pflicht der Regenten hin, die Religion zu schützen und zeigt an Beispielen (Josias, Ezechias) den Segen Gottes, welcher diesem Pflichteifer folgt. Hierauf geht der heilige Lehrer zum Dogma von der Menschwerdung über, und zählt (Cap. 6.) die

---

1) Λογος προσφωνητικος προς τον εὐσεβεστατον βασιλεα Θεοδοσιον περι της ὀρθης πιστεως της εἰς τον κυριον ἡμων Ἰησουν Χριστον. S. Mansi, IV. 617—680.

2) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 32. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, §. 5.

3) Diese Denkschrift wird erwähnt im 3. ökum. Concile von Const. act. I. u. X. (Mansi, XI. 215. sq., 427. sq., 431. sq.) und im Briefe des Papstes Hadrian I. an Carl d. Grossen. (Mansi, XIII. 763.). Sie wird auch vom heil. Ephrem v. Antioch. unter dem Titel: λογος περι ἐνανθρωπησεως citirt. Fessler (Institut. patrol. II. 540.) macht die Bemerkung: Hic idem liber ad Theodosium Imperatorem etiam tanquam dialogus VIII. cum Hermia de Incarnatione Unigeniti utique fictitio titulo brevique addito exordio circumfertur.

Irrlehrer auf, welche diese Glaubenslehre [illegible]: dies waren nämlich: die Manichäer, Cerinthianer, [illegible], Apollinaristen und Nestorianer. Doch nennt [illegible] keineswegs die Namen derselben, sondern beschreibt [illegible] wenigen Sätzen ihre Lehren, und sagt dann (Cap. [illegible]) dass er über diese einzelnen Systeme durchaus keine langen und breiten Untersuchungen anstellen wolle. Dies wäre eine [illegible] Zeit raubende als undankbare und nutzlose Arbeit, [illegible] noch allen diesen Schöpfern von Phantasiegebilden das Wort. Ihr seid im Irrthume und kennet nicht die heilige [illegible], noch auch das grosse Geheimniss des Glaubens — [illegible] Christus — welches uns im Fleische offenbar wurde [1].

Nun beginnt der heilige Verfasser die Widerlegung der einzelnen häretischen Systeme. Zuerst redet er (Cap. [illegible]) über die doketische Ansicht der Manichäer, zufolge welcher der Leib Christi nichts Wesenhaftes, sondern nur ein Schatten gewesen sei. Wäre dies richtig, dann wäre auch kein Leiden und keine Auferstehung möglich gewesen und unsere Predigt und unser Glaube wäre eitel, ja auch das Vertrauen all' derer wäre nichts, welche im Glauben bereits dahingeschieden sind. Wie soll denn ein Schattenbild sterben? Und wie soll wiederum der himmlische Vater Christus zum Leben erwecken, wenn derselbe gewissermassen nur ein Schatten, ein Gegenstand der Einbildung, und somit gar nicht befähigt war die Fesseln des Todes zu tragen. Die [illegible] behaupten, seien durch das Wort [2]) des Lieblingsjüngers [illegible]. Viele falsche Propheten werden aufstehen. Daran wird man aber den Geist Gottes erkennen: Welcher bekennt, dass Christus im Fleische kam, ist aus Gott; wer hingegen Jesum auflöst, ist nicht aus *Gott*, sondern vielmehr [illegible] Christus.

1) [illegible] und 1. Tim. 3. — 2) 1. Joan. 4.

Das 10., 11. und 12. Capitel polemisirt gegen die Cerinıner, nach welchen des Vaters ewiges Wort in einen ıschen verwandelt worden sei. Diese Ansicht sei eine teslästerung, denn durch dieselbe werde behauptet, dass tt, welcher doch unveränderlich ist, an der Veränderlichit und menchlichen Gebrechlichkeit Theil genommen habe. gt doch der Psalmensänger: »Die Himmel gehen vorıer, du aber bleibst; alles altert wie ein Gewand und änert sich; du aber bist immerdar derselbe und deine Jahre ehen nie zu Ende.« Ebenso widersinnig sei die entgegengesetzte Ansicht, dass nämlich die menschliche Natur sich in lie Gottheit verwandelt habe (Cap. 11.). Wenn Cyrillus (im 12. Capitel) betont, wie lächerlich es sei, wenn man meine, dass das göttliche, ewige Wort, der Schöpfer aller Dinge, erst durch die Geburt im Fleische angefangen habe zu existiren: so begegnet er hierin einem Vorwurfe, der ihm namentlich in späterer Zeit unzählige Male gemacht wurde. Die Nestorianer missverstanden seine Lehre und glaubten irrthümlicher Weise, er theile die eben censurirte Anschauung. Cyrillus bemüht sich nun durch Anführung verschiedener Schrifttexte dieselbe als irrig darzustellen. Er weist hin auf die Worte: »Im Anfange war das Wort .... es war im Anfange bei Gott und alles ist durch dasselbe geschaffen worden [1]).« »Wahrlich, ich sage euch, ehe Abraham war, bin ich [2]).« Cyrillus schliesst aus diesen Worten, dass von einem Anfange der Entstehung des Logos keine Rede sein kann.

Vom 13. bis zum 15. Capitel werden die Irrthümer der Photinianer besprochen, welche den Logos unpersönlich auffassten und ihn mit dem gesprochenen Worte des Mundes verglichen. Dieses von Gott gesprochene Wort wohne also im Menschen. Darum meinten sie, Jesus zei zwar heiliger als

1) Joan. 1. — 2) Joan. 8.

andere Menschen, doch keineswegs Gott selbst. Wer aber den Sohn läugnet, läugnet auch den Vater. Wenn der Sohn nicht subsistirt, so kann auch von einer Vaterschaft nicht die Rede sein. Gott wäre daher nicht der Vater. Ferner: Worin sollte — fährt der heilige Lehrer im 14. Cap. fort — dann die Liebe des Vaters uns gegenüber bestehen? Wenn sein Sohn kein für sich bestehendes Wesen ist[1]), so hat ja Gott für uns auch nichts dahingegeben. Auch gibt es dann keine Menschwerdung, kein Leiden, keinen Tod, keine Auferstehung. Das widerspricht aber der heiligen Schrift, welche den Sohn εἰκονα τε και χαρακτηρα του γεγεννηκοτος nennt. Da nun aber das Bild immer so beschaffen sein muss, wie dessen Prototyp, so folgt daraus, dass, wenn der Sohn nicht subsistirt, so auch der Vater nicht. Im 15. Capitel führt Cyrillus zum Beweise für das bereits Gesagte auch noch die Worte Christi an: »Wer mich sieht, sieht auch den Vater. Ich bin im Vater und der Vater ist in mir. Ich und der Vater sind Eins.« Er exegesirt diese Texte und zeigt so die Absurdität der photinianischen Irrlehre.

Es kömmt nun die Reihe an die Apollinaristen (Cap. 16—23.). Der heilige Lehrer entwirft (Cap. 16.) mit wenigen Strichen ein Bild ihrer Lehre, nach welcher das ewige Wort in Christus die Stelle des vernünftigen Geistes einnimmt. Dieser Ansicht gegenüber zeigt nun Cyrillus, was die katholische Kirche lehrt. Wir behaupten — sagt er — dass die Menschheit Christi eine in allen Beziehungen vollendete sei[2]). »Wir bekennen ferner zwei Naturen des Herrn, die zwar unter einander verschieden sind, dennoch aber auf eine mit Worten nicht zu erklärende Weise eine Einheit bilden. Wir bekennen daher auch nur Einen Christus, nur Einen Herrn Jesus, nur Einen Sohn, welcher zugleich Gott und Mensch

1) Sondern nur ein bloss gesprochenes Wort ist.

2) . . . ἐκ της καθ' ἡμας ἀνθρωποτητος τελειως ἐχουσης κατα τον ἰδιον λογον . . . Mansi, IV. 640. cap. 16.

ist. Denn die Einheit der beiden Naturen ist derart unzertrennlich und untheilbar, dass ein und derselbe sowohl der Eingeborene als der Erstgeborene ist, der Eingeborene nämlich des Vaters und der Erstgeborene unter seinen vielen Brüdern.« — Während der heil. Verfasser durch diese Darstellung der katholischen Lehre auch das Gebiet des Nestorianismus berührte, kehrt er im 17. Capitel nochmals zum Photinianismus zurück und berührt zwei Einwürfe desselben. Dieses System behauptet nämlich, dass die menschliche Natur Christi schon deshalb nichts Vollkommenes gewesen sein konnte, weil sie ja dazu bestimmt war, nicht für sich allein zu bestehen, sondern vielmehr mit dem Logos in Verbindung zu treten. Was aber den Zweck hat, nicht ein Ganzes, sondern nur ein Theil des Ganzen zu sein, das kann auch nicht vollkommen sein. Dies sei das eine Sophisma der Photinianer. Das andere hingegen sei, dass sie behaupteten: wenn man die Menschheit Christi als eine vollkommene auffasse, so müsse man zwei Christus annehmen. Dies gehe aber nicht an, daher . . . . Der erste dieser beiden Scheingründe ist zu lächerlich, als dass er einer Widerlegung bedurfte. Cyrillus begnügt sich darum ihn kurz abzufertigen mit dem bekannten Worte der Schrift[1]): »Meine Rathschläge sind nicht wie die eurigen . . . . . .« Auf das zweite Sophisma antwortete der erleuchtete Lehrer in den folgenden Capiteln. So wenig — sagt er im 18. Cap. — als diese Häretiker einen doppelten Christus anerkennen, eben so wenig ist dies bei uns der Fall. Wenn sie ferner (Capitel 19.) sagen, dass der Eingeborene des Vaters nur den menschlichen Körper angenommen habe, um von den Menschen gesehen werden zu können, so ist dies gerade so viel als wenn man behauptet, er habe bloss einen phantastischen Leib gehabt (wie die Doketen sagen). — Im 20.

1) Isai. 35.

Capitel wird der Einfluss besprochen, den die Verbindung mit dem Logos auf die beiden Bestandtheile der Menschheit ausübte. Der Leib Christi wurde dadurch dem Bereiche der Verwesung, und die Seele der Sphäre der Sünde entrückt. — Im 21. Capitel gibt Cyrillus den Grund an, warum der Logos auch die menschliche Seele sich zu eigen nahm. Dies deshalb, um auch durch sie leiden zu können (und nicht nur durch den Körper allein). So lesen wir in der heiligen Schrift vom Hunger, von den Mühen der Reisen, von Angst und Traurigkeit, von Furcht und Zittern, wodurch der Herr litt. — Zum Schlusse dieses Capitels, sowie im 22. spricht Cyrillus von der Höllenfahrt und Auferstehung Christi, und sieht auch hierin wieder Beweise für die Existenz einer menschlichen Seele des Herrn und somit für die Falschheit der photinianischen Lehre. Uebrigens (Cap. 23.) solle man überhaupt nicht über ein so tiefes und für die menschliche Gebrechlichkeit ganz unfassbares Geheimniss nachgrübeln.

Im nächsten Capitel gibt uns der heilige Lehrer ein gedrängtes Resumé über die bisher widerlegten Irrlehren und macht den Uebergang zur Beleuchtung des Nestorianismus, indem er sagt (Cap. 25.): „τινα δε οὐν τετοκεν ἡ ἁγια παρθενος; τον ἀνθρωπον ἡ τον ἐκ θεου λογον;" Diese Frage der Gegner sei ein Beweis für ihren Irrthum. Denn sie zeigt an, dass dieselben den Emmanuel in einen Gott und in einen Menschen theilen. Wer dies aber thue, ziehe sich die Censur der heiligen Schrift[1]) zu, welche sagt: »Ihr aber, Geliebteste, erinnert euch der Worte, die vorhergesagt wurden von den Aposteln unseres Herrn Jesu Christi, welche euch sagten, dass in der letzten Zeit Spötter kommen werden, die nach ihren gottlosen Lüsten wandeln. Das sind diejenigen, welche sich selbst trennen[2]), fleischlich sind und den Geist nicht haben.« Es ist

1) Jud. ep. v. 17. — 2) Nämlich von der Kirche.

also nur Ein Christus, welcher als Gott vom Vater gezeugt, als Mensch aber von der heiligen Jungfrau geboren ward, indem das göttliche Wort in die menschliche Natur herniederstieg, und somit als vom Weibe geboren betrachtet werden muss. Daher ist Gott nicht etwa ein Bewohner des Menschen, sondern ist selbst Mensch geworden, wie ja auch der heil. Paulus zwar die Gottheit und Menschheit durch eine unendliche Kluft scheidet, sie aber dennoch zu Einem Christus und Sohn Gottes verbindet, indem er sagt[1]): „... του υἱου, του γενομενου ἐκ σπερματος Δαβιδ̀ κατα σαρκα, του ὁρισθεντος υἱου θεου ἐν δυναμει κατα πνευμα ἁγιωσυνης.“ Diese Worte werden nun (im 26. Cap.) interpretirt, worauf Cyrillus die Verbindung der beiden Naturen des Erlösers durch das Bild der Einheit zwischen Seele und Leib im Menschen erklärt.

Wird darum auch in der heiligen Schrift manches Erniedrigende erzählt — so z. B. seine Todesfurcht u. s. w. — dürfen wir darum an seiner Herrlichkeit und Gottheit zweifeln? Das sei ferne von uns. Denn jenes bezieht sich ja auf seine Menschheit, während es von seiner Gottheit heisst[2]), dass Christus der Abglanz der Herrlichkeit des Vaters und ein Ebenbild seines Wesens ist, dass er durch das Wort seiner Kraft alles trägt und zur Rechten der Majestät (des Vaters) sitzt, ja dass er um so viel höher als die Engel steht, je vorzüglicher der Name (»Sohn«) ist, den er vor ihnen geerbt hat. (Cap. 27.)

Wer von beiden kann nun — so fährt der Verfasser im 28. Capitel fort — wahrhaft Jesus Christus genannt werden, der Sohn des Weibes oder der Sohn Gottes? Darauf antwortet er, dass weder der Logos ohne Rücksicht auf seine Menschheit, noch auch diese ohne Beziehung auf jenen mit dem Namen Christus bezeichnet werden könne. Beides — göttliche

1) Ep. ad Rom. 1. — 2) Ep. ad Hebr. 1.

und menschliche Natur in Christus — darf eben nicht gesondert werden, und daher kommt es auch, dass die heilige Schrift den nämlichen Erlöser bald als Gott, bald als einen Menschen uns darstellt (Cap. 29.). Cyrillus führt zu diesem Zwecke verschiedene Schrifttexte an. Unter anderem legt er ein besonderes Gewicht auf die hierher gehörigen biblischen Bezeichnungen »Erstgeborener« und »Eingeborener«, welche er im 30. Capitel interpretirt.

Im 31. und 32. Capitel spricht der heilige Verfasser über die Anbetung Christi. Dies war wie bekannt ebenfalls ein Punct, in welchem die nestorianische Lehre von der katholischen abweichen musste. „Αὐ οὐν ὡς ἀνθρωπον προσκυνησομεν μονον τον Ἐμμανουηλ;“ Das sei ferne von uns. Denn sonst wären wir ja Götzendiener und es träfe uns des Apostels Wort: »Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichnisse und Bilde des vergänglichen Menschen[1].« .... Doch die Engel beteten Christum an. Gehören sie also unter die Zahl der Irrsinnigen? Und wenn wir ihn anbeten, sind wir dann den Heiden gleichzustellen? Gewiss nicht; denn wir beten den Emmanuel nicht als blossen Menschen an, sondern als Gott, dessen Majestät unberührt blieb, wenn er auch uns in menschlicher Form erschien. Darum beteten ihn auch seine Jünger an, und sagten: »Wahrlich, du bist der Sohn Gottes,« obwohl sie ihn nur in der Menschengestalt auf den Meeresfluthen wandeln sahen. (Cap. 31.) — Wie aber, darf denn Christus angebetet werden, da er doch selbst unter die Zahl der Anbetenden gehört? Auf diesen Einwurf antwortet Cyrillus (im 32. Cap.) durch den Hinweis auf die doppelte Natur Christi, auf seine anbetende Menschheit und auf seine anzubetende Gottheit[2].

1) Ep. ad Rom. 1.

2) „... I. X. ἐκ της προσκυνουσης ἀνθρωποτητος και ἐκ της προσκυνουμενης θεὀτητος το εἰναι τε και ὀνομαζεσθαι θεος τε ὁμου και ἀνθρωπος ἀληθες ἐχων ἐφ' ἑαντῳ.“ Mansi, IV. 661.

Die drei folgenden Capitel (33.—35.) haben die Wunder des Erlösers zum Gegenstande, die ein neuer Beweis für die Einheit seiner Person sind. Als z. B. Christus den Blinden heilte, und ihn fragte: »Glaubst du an den Sohn Gottes?« so erwiederte jener: »Wer ist dieser, dass ich an ihn glauben kann?« Da antwortete der Herr: »Derjenige, den du gesehen und der mit dir geredet hat,« worauf ihn der Geheilte anbetete[1]). Wer wüsste aber nicht, dass Gott gar nicht gesehen werden kann? Wenn ferner Christus bloss den Glauben an den göttlichen Logos verlangte, warum begnügte er sich dann nicht von dem Blinden den Glauben an die Gottheit zu verlangen und forderte vielmehr von ihm den Glauben an jene Person (Christus), die doch nur in Menschengestalt dastand? Dies deshalb, weil die Menschheit dem Logos eigen war. Aehnlich verhält es sich ja auch bei uns Menschen. Wir meinen den ganzen Menschen (also Leib und Seele), wenn wir auch nur auf seinen Leib hindeuten. — Ebenso schreiben auch die heiligen Apostel und Evangelisten die Wunder jener Einen Person zu, welche von Ewigkeit her vom Vater gezeugt, im Laufe der Zeit aber körperlich vom Weibe geboren ward. So sagt z. B. Petrus: »Euch allen und dem ganzen Volke Israel sei es kund. Im Namen Jesu Christi, des Nazareners, welchen ihr gekreuzigt habt, den aber Gott wieder vom Tode erweckte[2]), stehe dieser Kranke gesund vor eueren Augen.«

Einen weiteren Beweis (Cap. 36.) für die Einheit der Person Christi sieht der heilige Verfasser in den Worten, welche der ewige Vater bei Gelegenheit der Taufe des Erlösers sprach: »Dieser ist mein geliebter Sohn, an welchem ich mein Wohlgefallen habe[3]).« Der Vater sagt nicht: In Diesem ist mein geliebter Sohn. Es ist also hier nur von einer

1) Joan. 9. — 2) Act. Ap. 4. — 3) Matth. 17.

Person die Rede, die zwar in menschlicher Knechtsgestalt da steht, gleichwohl aber Gottes Sohn genannt wird. — Dasselbe geht hervor aus den Worten des Täufers: »Der nach mir kommen wird .... wird euch mit dem heiligen Geiste taufen[1].« Liegt dies etwa in der Macht eines blossen Menschen? Keineswegs. Und doch wird es von demjenigen ausgesagt, der in Kurzem in Menschengestalt auftreten sollte.

Für die hypostatische Einheit Christi sprechen ferner die beiden heiligen Sacramente der Taufe (Cap. 37.) und der Eucharistie (Cap. 38.). Anknüpfend an die Worte[2]) des heil. Paulus: Wer in Christus getauft ist, hat Christum angezogen, sagt Cyrillus, dass wir nicht im Namen eines Menschen, sondern eines menschgewordenen Gottes getauft seien, welcher den Gläubigen die Sünden nachlässt. So lehrt es auch Petrus[3]), indem er sagt: »Lasset euch taufen im Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden und ihr werdet die Gaben des heiligen Geistes empfangen.« Dieser Geist ist dem Sohne eigen, nicht nur insoferne dieser das ewige Wort ist, sondern auch als Mensch, da die beiden Naturen vereinigt sind. — Jesus aber belebt uns nicht nur durch den heiligen Geist, welchen wir bei der Taufe erhalten, sondern auch durch sein Fleisch, welches er uns im Abendmahle zum Genusse gibt. »Wenn ihr das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken werdet, so habt ihr das Leben nicht in euch[4]).« »Ich bin das lebendige Brod, das vom Himmel kam. Wer von diesem Brode ist, wird ewig leben. Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich für das Leben der Welt dahingeben will. Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm[5]).« Nun ist es aber doch einleuchtend, dass der Leib des Menschen-

---

1) Matth. 3. — 2) Ep. ad Galat. 3. — 3) Act. Ap. 2. — 4) Joan. 6. 5) Ibid.

sohnes nicht vom Himmel kam, sondern von der heiligen Jungfrau geboren wurde und dass andererseits das ewige Wort (weil unkörperlich) nicht Gegenstand des Genusses sein kann. Wenn also Christus dennoch obige Worte spricht, so folgt daraus, dass beide Naturen in einer Person verbunden sind, so dass der Erlöser die Eigenschaften beider Naturen (d. i. die lebenspendende Kraft der Gottheit und die Möglichkeit des sacramentalischen Genusses seiner Menschheit) sich selbst zuschreiben kann.

In den beiden nächsten Capiteln (39. und 40.) citirt der heilige Lehrer einige Schrifttexte, welche sich auf die Allmacht Christi beziehen, um dadurch einen neuen Beweis für die Einheit seiner Person zu liefern. ». . . . Alles ist durch ihn und in ihm erschaffen worden. . . . . Er ist der Erstgeborene unter den Todten. . . . [1]).« »Im Anfange war das Wort. . . . . Alles ist durch dasselbe erschaffen worden. . . . [2]).« Beides — sowohl die schöpferische Allmacht als die Erstgeburt — wird von Einem und demselben Christus ausgesagt. Das eine bezieht sich auf seine Gottheit, das andere auf seine Menschheit. Es wäre daher gefährlich eine Scheidung in der Person aufzustellen, da »nur Ein Herr Jesus Christus ist, durch welchen alles besteht[3]).«

Ebenso schreibt die heilige Schrift dem Emmanuel eine doppelte Geburt zu: eine ewige aus dem Vater, und eine zeitliche aus der heiligen Jungfrau. Ist das kein Widerspruch? (Cap. 41.) Gewiss nicht. Denn als Wort Gottes war er von Ewigkeit her: »Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit derselbe[4]),« während er in der Zeit seiner menschlichen Natur nach geboren wurde. Beides verkündete der Prophet, indem er sprach: »Aus dir (Bethlehem) wird der

1) Ep. ad Coloss. 1. — 2) Joan. 1. — 3) 1. Ep. ad Cor. 8.
4) Ep. ad Hebr. c. ult.

Herrscher Israels hervorgehen, dessen Ausgang vom Anfange, von den Tagen der Ewigkeit her ist[1]).« (Cap. 42.)

Die hypostatische Einheit Christi geht auch aus dem hervor, was die Schrift über seinen Tod und seine Auferstehung lehrt. Ist etwa das ewige Wort dem Tode und der Verwesung unterworfen? Ist es nicht vielmehr das Leben selbst? (Cap. 43.) Allerdings. Christus starb ja nicht als Gott sondern als Mensch. Seine Auferstehung hingegen war ein Werk seiner Gottheit. So zeigt er sich demnach durch seinen Tod als einen uns ähnlichen Menschen, durch seine Auferstehung aber wird uns seine göttliche Herrlichkeit kund.

Das 44. Capitel enthält eine gedrängte Wiederholung der katholischen Lehre, welche der heil. Cyrillus mit den Worten ausspricht: „. . . ἑνα και τον αὐτον ὁμόλογουντες υἱον ἐκ δυοιν πραγματοιν εἰς ἐν τι τον ἐξ ἀμφοιν ἀποῤῥητως ἐκπεφηνοτα, καϑ' ἑνωσιν δηλονοτι την ἀνωτατω και οὐ φυσεως παρατροπην."

Im letzten Capitel wird den Rechtgläubigen die Vereinigung mit Gott verheissen, worauf eine Doxologie die Denkschrift beschliesst.

Wir dürfen die Bedeutsamkeit dieser Schrift des heil. Lehrers nicht verkennen. Sie ist eine Apologie für das Dogma der Incarnation. Der heilige Verfasser zeigt die Falschheit der diesem Glaubenssatze entgegenstehenden Häresien, und hält sich ganz besonders bei der Widerlegung der neu aufgetauchten Irrlehre des Nestorianismus auf, indem er eine Fülle geistvoller Gedanken und packender Schrifttexte als geistige Waffen auf den Kampfplatz führt. Cyrillus versteht es die reichen Schätze der heiligen Schrift zu verwerthen, welche er durch und durch kennt. Er bewährt sich auch als tüchtiger Exeget derselben.

---

1) Mich. 5.

b. Die erste Denkschrift an die Fürstinnen[1]).

Indem die beiden hohen Frauen am Hofe, die Schwester und Gemahlin des Kaisers Theodosius II., auch in theologischen Fragen hoch gebildet waren und ein grosses Interesse an der entstandenen Controverse nahmen: so erachtete es der heil. Cyrillus für seine Pflicht, auch ihnen die volle Bedeutung des katholischen Dogma's vor Augen zu stellen. Dies that er in zwei Denkschriften.

Inhalt der ersten von beiden. In der Einleitung (Cap. 1. und 2.) begrüsst er die hohen Frauen, und bittet sie standhaft im Glauben zu sein. Er wolle ihnen hier eine Schrift vorlegen, in welcher gezeigt werde, dass der Emmanuel wahrer Gott sei und somit die heilige Jungfrau mit Recht Gottesgebärerin genannt werde. Dies wolle er durch die Aussprüche der Apostel und Evangelisten beweisen.

Das 3. Capitel enthält eine kurze Paraphrase des nicänischen Glaubensbekenntnisses, wobei der Hauptton auf das Dogma der Incarnation gelegt wird.

Obgleich nun das göttliche Wort — so lehrt Cyrillus weiter — die Knechtsgestalt annahm, so erlitt es doch in seiner Majestät und Gottheit keine Einbusse. (Cap. 4.) — Ewig in seiner göttlichen Natur musste es aber einen zeitlichen Anfang seiner Menschheit erfahren, indem es vom Weibe geboren ward. (Cap. 5.) — Darum wird die heilige Jungfrau auch Gottesmutter genannt; und diejenigen, welche sich weigern sie so zu nennen, müssen nothwendiger Weise zwei Chri-

---

1) Προσφωνητικος α. ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις.). Mansi, IV. 680—802. — Fessler, Institut. patrolog. II. 542. sq. — Erwähnt wird diese Schrift in dem Briefe des Kaisers Justinian adv. defensores Theodori (Mansi, IX. 616.), ferner durch den heil. Ephrem v. Antioch., durch Eulogius von Alex. und in der Kirchengesch. des Nicephorus XIV. 33. — Vgl. Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 32. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, §. 5.

stus annehmen. Wenn aber die heilige Jungfrau einen blossen Menschen gebar, wie kommt es dann, dass sich vor ihm alle Kniee beugen und jede Zunge bekennen soll, dass Jesus in der Herrlichkeit seines Vaters sei? Wie kommt es, dass selbst die Engel ihn anbeten? Haben wir etwa bis jetzt bloss einen gewöhnlichen Menschen angebetet? Das sei ferne. Wir beten den Emmanuel als wahren Gott an. Dies geschieht aber nur unter der Voraussetzung, dass wir glauben: das göttliche Wort sei Mensch geworden. Dies ist aber nicht etwa so geschehen, dass das Wort sich in Fleisch verwandelt, sondern dadurch, dass es aus der heiligen Jungfrau Fleisch angenommen habe. (Cap. 6.)

Wäre der Emmanuel — fährt der heilige Lehrer fort — ein blosser Mensch, so hätte sein Tod uns nichts genützt. Sind ja doch viele heilige Männer gestorben, ohne dass ihr Tod dem Menschengeschlechte einen Nutzen gebracht hätte. Christi Tod aber war uns zum Heile, denn er war eine Genugthuung für unsere Schuld. Es ist daher widersinnig den Einen Herrn in Zwei zu spalten. (Cap. 7.) — Es ist somit, wie die Schrift lehrt, nur »Ein Herr Jesus Christus, durch welchen alles ist[1].« Dieser ist wahrer Gott, Sohn Gottes und Beherrscher aller Dinge und hört es nicht auf zu sein, wenngleich mit dem Fleische umgeben. Wenn aber dieses, was soll uns dann hindern, die heilige Jungfrau Gottesgebärerin zu nennen? (Cap. 8.) — Dieses Wort gebrauchten mit vollem Rechte die heiligen Väter[2], deren Heiligkeit und Glaubensreinheit wir bewundern müssen. Ihrem Beispiele sind alle Rechtgläubigen des ganzen Erdkreises gefolgt. (Cap. 9.)

Der heil. Cyrillus bemüht sich nun den Beweis hiefür zu erbringen, indem er die betreffenden Stellen aus den Schriften heiliger Väter und gelehrter Bischöfe anführt. So citirt er

---

1) 1. ep. ad Cor. 8. — 2) Vgl. Card. Hergenröther, l. c. III. 122.

den heil. Athanasius, Atticus, Antiochus, Amphilochius von Iconium, Ammon von Adrianopel, Johannes Chrysostomus, Severianus, Vitalius und Theophilus von Alexandrien.

Nachdem Cyrillus den patristischen Beweis für die These, dass Maria die Gottesmutter genannt werden müsse, erbracht hatte, kündigt er im 11. Capitel an, auch den Schriftbeweis dafür liefern zu wollen. Vorher jedoch spricht er noch (im 12. und 13. Cap.) über den Namen Christus, und sagt, dass dieser Titel nicht dem Logos an und für sich, sondern nur dem incarnirten Logos zukomme.

Es folgen nun fünf Thesen, welche er durch unzählige Schrifttexte beweist, wodurch die katholische Lehre über Christus und dessen heilige Mutter beleuchtet werden soll. Diese Themate lauten:

1. Dass Christus Gott ist[1]).
2. Dass Christus das Leben und der Lebensspender ist[2]).
3. Dass wir an die Gottheit des Erlösers glauben müssen[3]).
4. Dass durch ihn unsere Versöhnung mit dem Vater bewerkstelligt wurde[4]).
5. Dass Christi Tod der Welt das Heil gebracht habe[5]).

Diese einzelnen Thesen beweist Cyrillus so, dass er zuerst aus den paulinischen, dann aus den katholischen Briefen und endlich aus den Evangelien die darauf sich beziehenden Texte anführt, dieselben, wo es nöthig ist, interpretirt, kurze Erläuterungen hinzufügt und daraus dann die Schlussfolgerungen zieht.

---

1) Mansi, IV. 701—752. — 2) Mansi, IV. 752—756.
3) Mansi, IV. 756—760. und 788—801.
4) Mansi, IV. 760—761. — 5) Mansi, IV. 761—768.

c. Die zweite Denkschrift an die Fürstinnen[1]).

Wie schon erwähnt richtete der heil. Cyrillus noch eine zweite Denkschrift an die oben bezeichneten hohen Frauen. Dieselbe ist eine Fortsetzung und Ergänzung seiner beiden ersten Schriften, die er an den Hof sandte.

Inhalt. In der Einleitung (Cap. 1—4.) erklärt Cyrillus, dass er sich vermöge seiner geistlichen Stellung berufen fühle das Wort zu ergreifen und die Geheimnisse, welche sich auf den göttlichen Erlöser beziehen, zu predigen. Er vergleicht sich mit einem Gärtner, welcher wohlriechende Blumen pflückt, um dieselben seinem Herrn in sinnreicher Anordnung zu überbringen. (Cap. 1.) — Der Zweck seiner Arbeit sei: zu zeigen, dass, wie der Vater nur Einer ist, ebenso auch nur Ein Herr Jesus Christus[2]), welcher somit nicht zertheilt werden dürfe in einen von Ewigkeit her gezeugten Gottessohn und einen anderen erst in der Zeit geborenen Sohn des Weibes. (Cap. 2.) — Christus sei vielmehr Gott und Mensch zugleich. Ungeachtet der Niedrigkeit der Selbstentäusserung sei er Gott geblieben; darum müsse man an ihm sowohl die göttliche Majestät als auch die menschliche Erniedrigung erkennen. (Cap. 3.) — Cyrillus fügt noch hinzu, dass er in dieser Schrift sich mehr an die schwierigen Texte der heiligen Bücher halten wolle, nachdem er die seiner früheren Denkschrift die leichter verständlichen Bibelstellen bereits erklärt habe. (Cap. 4.)

Im 1. Theile[3]) dieser Arbeit (Cap. 5—21.) citirt Cyrillus hauptsächlich solche Bibeltexte, welche sich auf die Selbstentäusserung, auf das Leiden und den Tod des Erlösers beziehen.

---

1) Λογος δευτερος (β) προσφωνητικος ταις εὐσεβεσταταις βασιλισσαις. Mansi, IV. 804—884. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et eccĺés. XIII. s. Cyrille, §. 5.

2) 1. Cor. 6.

3) Mansi, IV. 808—829.

Im 2. Theile[1]) (Cap. 22—28.) kommen die Texte zur Sprache, welche den Gehorsam Christi betreffen.

Der 3. Theil[2]) (Cap. 29—46.) beschäftigt sich mit solchen Aussprüchen der heiligen Schrift, welche uns über die Heiligung, die durch Christus bewirkt wird, und dessen Priesterthum Aufschluss geben.

Daran reihen sich im 4. Theile[3]) (Cap. 47—50.) jene Texte, welche von der Herrlichkeit Christi handeln.

Im 5. Theile[4]) (Cap. 51—57.) führt Cyrillus diejenigen an, in welchen von der Auferstehung des Herrn die Rede ist, und

Im 6. Theile[5]) (Cap. 58. und 59.) jene, in welchen Christus der Menschensohn genannt wird.

Nachdem Cyrillus die Schriftstellen einzeln anführt, fügt er einer jeden eine kurze Erklärung bei und zeigt, dass dieselbe keineswegs im Widerspruche mit der göttlichen Majestät Christi und der hypostatischen Einheit desselben stehe, sondern vielmehr ein deutlicher Beweis für beides sei.

2. Drei Schriften, welche sich auf die zwölf Anathematismen beziehen.

a. Ueberschrift, Veranlassung, Zweck und Methode derselben.

Ueberschrift. — Die drei Schriften des heiligen Kirchenlehrers, welche die Anathematismen zur Grundlage haben, sind:

α. Die »Vertheidigung« der zwölf Capitel[6]).

β. Die »Erklärung« derselben[7]).

γ. Die »Widerlegungen« der gegen sie erhobenen Einwürfe[8]).

1) Mansi, IV. 829—837. — 2) Mansi, IV. 837—864.
3) Mansi, IV. 864—869. — 4) Mansi, IV. 869—880.
5) Mansi, IV. 880—884.
6) Ἀπολογητικος ὑπερ των δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους.
7) Ἐπιλυσις των δωδεκα κεφαλαιων. — 8) Ἀντιῤῥησεις.

Veranlassung. — a. Wir haben schon oben gesehen, dass die zwölf Glaubenssätze, welche Cyrillus aufstellte, von der alexandrinischen Synode 430 approbirt wurden. Sie fanden aber, wie zu erwarten stand, eine mächtige Opposition. Als Nestorius den Synodalbrief mit den zwölf Anathematismen erhielt, sandte er ihn an seinen Freund Johannes von Antiochien und forderte diesen auf dagegen zu kämpfen[1]). Der Antiochener verfasste nun ein Rundschreiben, in welchem er die ihm befreundeten Bischöfe bittet, die Anathematismen sorgfältig zu prüfen und sie in Folge der darin enthaltenen Irrthümer zu verwerfen[2]). Namentlich waren es die beiden gelehrten Bischöfe Andreas von Samosata und Theodoret von Cyrus, welche dadurch bewogen wurden, die Capitel des Cyrillus zu bekämpfen. Dieser wandte sich nun zuerst gegen Andreas und verfasste zu diesem Zwecke seinen Ἀπολογητικος ὑπερ των

1) Liberat. diac. (c. 4. breviar.) sagt: »Exemplar epistolae perveniens ad Joannem Antiochenum, offensus est in ipsius Cyrilli capitulis: putavit enim eum, dum immoderate occurreret Nestorio, in sectam Apollinaris declinare. Mandavit ergo Andreae et Theodoreto et episcopis concilii sui, ut in scripto responderent contra ipsa duodecim capitula, tamquam Apollinaris dogmata instaurantia.«

2) Im 4. Capitel des Synodicon advers. trag. Irenaei kömmt diese Encyclica unter der Aufschrift: epistola Joannis Antiocheni episcopi ad Firmum Caesareae Cappadociae episcopum. Da heisst es unter anderem: »Transmisit (Nestorius) autem nobis et capitula quaedam sive propositiones, quae circumferuntur in regia civitate ad laesionem communis ecclesiae, tanquam religiosissimi episcopi Cyrilli. Quae quidem ejus esse non credo eo, quod ipsa compositio ab ejus discrepet charactere et multum sint peregrina ab his, qui piam doctrinam discendo nutriti sunt. Consonant enim, magis vero sunt eadem his, propter quae Apollinarius a Christi est disruptus ecclesia. . . . . Haec capitula . . . . dignare inspicere et cognoscens incongruitatem, quae in eis est, abjura ea apud omnes Deo amicissimos episcopos, qui eadem sentiunt innominato auctore seu patre verborum, quem neque novimus, neque credimus, si discamus. . . . . Invenies in his sapientibus propositionibus sive capitulis et alteras quasdam vocum novitates, quae omnino ab ecclesiastico charactere ac fide, quae in nobis est, aliena sunt.« Mansi, V. 756. sq.

δωδεκα κεφαλαιων προς τους της ἀνατολης ἐπισκοπους[1]). Unter dem Worte ἀνατολικοι und οἱ της ἀνατολης ἐπισκοποι verstehen wir, wie schon erwähnt, die Bischöfe der orientalisch-schismatischen Opposition, welche sich gegen Cyrillus gebildet hatte. Im Namen dieser Bischöfe hatte Andreas seine Widerlegungsschrift gegen die zwölf Capitel verfasst und zwar noch bevor die Synode von Ephesus abgehalten wurde.

b. Da jedoch die Schismatiker fortfuhren die Anathematismen zu schmähen und sie der Häresie zu beschuldigen: so fand sich der heilige Lehrer auf Bitten der ephisinischen Kirchenversammlung bewogen, neuerdings in einer Schrift seine zwölf dogmatischen Sätze zu erklären. Es ist dies die Ἐπιλυσις των δωδεκα κεφαλαιων[2]). Cyrillus schrieb diese Erklärung während seiner Gefangenschaft zu Ephesus.

c. Wie Andreas von Samosata, so war auch Theodoret, Bischof von Cyrus, bemüht die zwölf Capitel zu bekämpfen. Theodoret sandte seine Arbeit dem antiochenischen Patriarchen Johannes und legte einen Brief bei, in welchem er die Anathematismen für häretisch erklärt und bedauert, dass Cyrillus, dem doch eine so grosse Herde anvertraut sei, nicht nur selbst an der Krankheit des Irrglaubens leide, sondern mit diesem Siechthume auch noch seine Heerde anstecken wolle, ja sogar einem wilden Thiere gleich die Schafe zerstreue, an-

1) Mansi, V. 19—81. — »Wenn uns irgend etwas die innere geistige Klarheit Cyrill's recht vollständig beweisen kann, so sind es diese seine Entgegnungen auf die Polemik der Orientalen. Wenn uns irgend etwas zeigen kann, dass die Unklarheit und das Schwanken im Gedanken und Ausdruck nur auf Seite der Orientalen war, so ist es eben diese ihre Palemik gegen Cyrillus.« S. Gengler in d. Tüb. Quart. 1835. S. 257.

2) Mansi, V. 1—19. Diese Schrift wird erwähnt in dem Briefe der Schismatiker an ihre Gesandten (Mansi, IV. 1419.), ferner von Alexander, Bischof von Hierapolis, in seinem Briefe an Johannes, dem Patriarchen von Antiochien (Synod. Cassin. cap. 136.), ferner von Ephrem von Antiochien. Vgl. Fessler, Institut. patrolog. Oenip. 1851. II. 547. sq. — Ceillier, l. c. XIII. s. Cyrille, §. VII.

statt sie zu hüten. Er nennt ihn daher einen Gotteslästerer und dessen Capitel einen Zankapfel und sagt, dass der Lohn hiefür im Bannfluche des heil. Paulus bestehen werde, welcher das Anathem selbst über die Engel spricht, wofern sie die evangelische Wahrheit verdrehen würden. Theodoret suchte auch einige italienische Bischöfe gegen Cyrillus aufzustacheln und beschuldigte diesen in seinem Briefe an jene Prälaten des Apollinarismus[1]). In Folge dieser neuen Angriffe sah sich der Patriarch von Alexandrien abermals genöthigt eine Schutzschrift[2]) für die katholische Lehre von der Menschwerdung des Erlösers, welche in seinen Anathematismen einen präcisen Ausdruck fand, zu verfassen. Diese Schrift wird von Cyrillus selbst mit dem Namen Ἀντιῤῥήσεις bezeichnet[3]). Sie dürfte wahrscheinlich aus dem Jahre 432 stammen und ist dem Briefe[4]) Cyrill's an Euoptius, Bischof von Ptolemais, beigefügt. Dieser hatte ihm nämlich die Einwürfe Theodorets übermittelt. — Dies die Veranlassung jener drei Werke.

Zweck derselben. — Aus der bereits angegebenen Veranlassung ergibt sich zugleich auch der Zweck, welchen der heilige Verfasser vor Augen hatte. Er wollte durch die genannten Schriften die gegen ihn erhobenen Anklagen als unberechtigt darstellen, seine Sätze erklären, die Wahrheit seiner Lehren beweisen, die Einwürfe widerlegen und jene Missverständnisse lösen, welche zwischen ihm und seinen Gegnern bestanden. War es ihm gelungen diese mannigfachen falschen Auffassungen zu beseitigen, dann war ja die trennende Kluft um vieles

---

1) Baron. annal. ad a. 431. n. 182. und 183.

2) Mansi, V. 81—140.

3) S. dessen Brief an Eulogius. Diese Schrift wird auch noch erwähnt von Andreas von Samosata (in Anastas. Sinait. Ὁδηγῷ c. 22.), von Ephrem von Antiochien, von Liberatus diac. (brev. c. 9.) und auf dem römischen Concile unter Martin I. a. 649. (Mansi, X. 1133—1136, 1137—1140.)

4) S. Mansi, V. 84. med.

kleiner und es war ein nicht unerheblicher Schritt zu Gunsten der Vereinigung geschehen. Freilich erreichte der heilige Lehrer seinen Zweck nicht vollständig, da, wie wir wissen, die übelgesinnten und verblendeten Gegner auf seine Erklärungen kein Gewicht legten und gegen ihn nach wie vor in bitterer Weise polemisirten. Andere hingegen waren weniger leidenschaftlich, und solchen mochten daher die gegenwärtigen Schriften des Cyrillus ein willkommenes Rettungsseil sein, welches sie immer mehr und mehr den Gefahren des Irrglaubens entrückte und der christlichen Wahrheit näher brachte. Cyrillus bezeichnet selbst die Absicht, die er durch diese Apologien erreichen wollte, mit folgenden Worten. Man müsse — sagt[1]) er — die Worte der heiligen Schrift mit einem von Leidenschaften nicht geblendeten Auge lesen; dann werde man in denselben gewiss göttliche Schätze finden. Schon in alter Zeit hat es Leute gegeben, welche mit verkehrtem Sinne die Lehrsätze der Wahrheit angegriffen haben. Ihnen gelte das Wort des heil. Paulus, dass Gott die Herzen der Ungläubigen verblende, so dass das Licht des Evangeliums sie nicht erleuchten könne[2]). Dies sei auch bei Nestorius der Fall. Darum seien nun die zwölf Anathematismen aufgestellt worden. Doch gibt es viele, — so fährt Cyrillus fort — welche den Sinn derselben nicht recht verstehen, andere hingegen vertheidigen sogar die entgegenstehenden Irrlehren. Darum habe er sich entschlossen, jedem der zwölf Sätze eine Erläuterung und Beweisführung beizufügen.

Methode. — In Betreff derselben bemerken wir, dass der heilige Verfasser jedem einzelnen Anathematismus zunächst die Einwürfe[3]) der Gegner folgen lässt, an welche sich sodann die Vertheidigung[4]) anschliesst. Ferner wollen wir noch er-

1) S. die Einleitung zur Ἐπιλυσις. — 2) Ep. 2. ad Cor. 4.
3) Ἀντιῤῥησεις των ἀνατολικων — Ἀνατροπη Θεοδωριτου.
4) Ἀπολογια Κυριλλου.

wähnen, dass die erste und dritte Schrift weit umfangreicher, ausführlicher und gründlicher ist als die Ἐπιλυσις, und dass wir die erste — den Ἀπολογητικος — nicht mehr vollständig besitzen, indem sowohl die Einwürfe als auch die darauf folgende Replik zum zweiten, fünften und sechsten Canon verloren gegangen ist[1]).

b. Inhalt dieser drei Schriften.

Ad anathem. 1. — Anknüpfend an das nicänische Glaubensbekenntniss zeigt der heilige Apologet den wahren Sinn des evangelischen Ausspruches: »Das Wort ist Fleisch geworden.« Nach der Erklärung der nicänischen Väter habe dieser Bibeltext keinen anderen Sinn, als dass der Logos einen durch die vernünftige Seele belebten menschlichen Leib angenommen und so Mensch geworden sei, ohne dass dadurch etwa seine Gottheit aufgehört hätte. Dabei dürfe man aber keineswegs an eine Verwandlung Gottes in einen Menschen denken, denn der Logos blieb auch nach der Incarnation das, was er von Ewigkeit her war. Ja nicht einmal eine Vermengung oder Vermischung der beiden Naturen dürfe behauptet werden[2]). Dies sei ein Ding der Unmöglichkeit. Auch habe die heilige Jungfrau — so heisst es weiter — keineswegs die Gottheit geboren. Wir sind nicht so wahnsinnig, etwa behaupten zu wollen, dass die göttliche Natur des ewigen Wortes ihren Anfang aus der Jungfrau nahm. Der erste Canon wolle nur eine Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur und eine Aufnahme derselben besagen. Es sei daher der Logos in seiner menschlichen Natur aus der heiligen Jungfrau hervorgegangen. Somit könne sie mit vollem Rechte Gottes-

1) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 44.

2) „. . . . ἀει γαρ ἐστιν ὁ αὐτος, και τροπης ἀποσκιασμα παθειν οὐκ ἀνεχεται· ἀλλ' οὐδε φυρμον, ἠ ἀναχυσιν, ἠ συγκρασιν της οὐσιας αὐτου προς την σαρκα γεγενησθαι διοριζομεθα.“ (Ἐπιλυσις, Mansi, V. 5. med.)

gebärerin genannt werden. Diese Bezeichnung habe jedoch nicht (wie Theodoret meint) darin seine Grundlage und Berechtigung, dass Maria nur etwa den Tempel hervorbrachte, welcher von Gott bewohnt sei. Dies sei vielmehr auch bei anderen Menschen der Fall, indem die Schrift sagt: Ihr seid Tempel Gottes. Der Logos sei aus dem Vater der Gottheit nach, aus der Jungfrau aber dem Fleische nach. Der Ἀπολογητικος enthält auch noch einige hierher gehörige Stellen aus den Werken des heil. Petrus von Alexandrien, Athanasius und Amphilochius von Iconium.

Ad anathem. 2. — Die Lehre von der hypostatischen Union, welche Gegenstand des zweiten Canons ist, wird in der entsprechenden Stelle der Ἐπιλυσις durch den Hinweis auf die paulinischen Worte[1]) bewiesen: »Gross ist das Geheimniss der Gottseligkeit, welches geoffenbart wurde im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, geschaut von den Engeln, gepredigt den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit.« Diese Offenbarung sei dadurch geschehen, dass der Logos aus dem Weibe Fleisch annahm. Wir dürfen daher den Einen, der Gott und Mensch zugleich ist, nicht zerreissen in einen Gott und einen Menschen, sondern müssen vielmehr nur Einen Christus, Sohn und Herrn anerkennen. Während sich Cyrillus hier begnügt, das katholische Dogma von der Einheit der Person des Erlösers aus der heiligen Schrift nachzuweisen, vertheidigt er an der parallelen Stelle seines dritten Werkes den Ausdruck „ἑνωσις καθ' ὑποστασιν." Er verwahrt sich hier gegen den Vorwurf, dass diese von ihm gebrauchte Bezeichnung neu und darum uncorrect sei. Theodoret bedenkt nicht — sagt er — dass neu auftauchenden Irrthümern gegenüber auch die Wahrheit in neuer Form auftreten müsse. Nestorius habe eine ἑνωσις ἀξιωματων gelehrt, wir dagegen eine

1) 1. ep. ad Tim. 3.

ἑνωσις καθ' ὑποστασιν. Sodann erklärt er die Bedeutung dieser Phrase im Gegensatze zur falschen Auffassung, welche dieselbe fand.

Ad anathem. 3. — In Betreff dieses Canons behaupteten die Orientalen einen Widerspruch zwischen diesem und den früheren Ansichten des Cyrillus zu finden. Es handelt sich hier um die Einheit der Person Christi. Der heilige Apologet zeigt die Falschheit der nestorianischen Lehre, dass zwischen dem Logos und dem Menschen Jesus bloss eine moralische Einheit der Würde und des Ansehens bestehe, und weist zu diesem Zwecke auf die Stilisirung der paulinischen Worte hin: »So sollet ihr gesinnt sein, wie auch Christus Jesus gesinnt war, welcher, da er in Gottes Gestalt war, es für keinen Raub hielt, Gott gleich zu sein; aber sich selbst entäusserte und Knechtsgestalt annahm [1]).« Der heilige Apostel statuire in diesen Worten die Einheit der Person Christi, weil er das, was sich auf zwei Naturen bezieht, Einem und demselben zuschreibt. — Weiterhin vertheidigt sich Cyrillus gegen den Vorwurf, als sei er mit sich selbst in Widerspruch gerathen, und habe in seinem Briefe an die Mönche eine doppelte Person Christi gelehrt. Er führt seine eigenen Worte an und zeigt, dass man nur durch Verdrehung des Sinnes derselben einen Widerspruch herausbringen könne. — Schliesslich spricht er auch über den so sehr angefeindeten Ausdruck: »physische Vereinigung« und erklärt, dass er mit dieser Phrase keineswegs eine Einheit der Naturen Christi, sondern vielmehr eine wirkliche und thatsächliche Vereinigung derselben in einer Person andeuten wolle, wie ja auch die heilige Schrift den Begriff »natürlich« bisweilen im Sinne von »wirklich« gebraucht [2]). — Mit einigen

1) Ep. ad Philipp. 2.

2) Εἰ δε δη λεγοιμεν φυσικην την ἑνωσιν, την ἀληθη φαμεν, ἐθος ἐχουσης της θεοπνευστου γραφης οὑτω κεχρησθαι τη λεξει. γραφει γαρ που

Worten protestirt Cyrillus auch gegen den Vorwurf des Apollinarismus. Dies der Gedankengang im Ἀπολογητικος. — An der correspondirenden Stelle der Ἔπιλυσις bringt der heilige Lehrer das schon öfters gebrauchte und sehr passende Bild von der Einheit zwischen der Seele und dem Leibe des Menschen, um dadurch die persönliche Einheit der beiden Naturen Christi darzustellen. — Ganz anders gestaltet sich die Gedankenfolge an der parallelen Stelle der dritten hierher gehörigen Schrift des Cyrillus. Theodoret machte ihm nämlich den Vorwurf, dass der Sinn des dritten Anathematismus ganz dunkel und unverständlich sei, dass ferner der Unterschied der beiden Begriffe „συναφεια“ und „συνοδος“ ein bloss imaginärer und darum ihre Gegenüberstellung eine durchaus unberechtigte sei, dass endlich das Epitheton „φυσικην“ (bei ἑνωσιν) weggelassen werden müsse. Dies alles weist Cyrillus als unbegründet zurück. Er betont zu diesem Zwecke, dass seine Gegner eine bloss moralische Vereinigung des Logos mit dem Menschen, eine „συναφεια κατα την ἀξιαν“, angenommen hätten, was jedoch irrthümlich und darum verwerflich sei. An ihre Stelle müsse vielmehr eine natürliche, d. h. wirkliche Einheit der Naturen, eine ἑνωσις oder συνοδος κατα φυσιν, gesetzt werden. Weiterhin weist der gelehrte Apologet mit vollem Rechte die kindische Entgegnung und lächerliche Auffassung Theodoret's zurück, als ob die Phrase „κατα φυσιν“ andeuten wolle, dass die Menschwerdung des Logos nach den »natürlichen« Gesetzen der blinden und zwingenden Nothwendigkeit vor sich gegangen sei, gerade so, wie etwa in uns die natürlichen Gefühle des Hungers, Durstes u. s. w. auftreten.

Ad anathem. 4. — In der Vertheidigung des vierten Canons spricht der heilige Lehrer über die communicatio

τισιν θεσπεσιος Παυλος· και ἡμεν τεκνα φυσει ὀργης . . . . . το „φυσει“ δηλοι το „καθ' ἀληθειαν.“ Mansi, V. 33.

idiomatum, welche von Nestorius und dessen Anhängern nothwendiger Weise angefochten werden musste [1]). Mit Recht beschuldigt Cyrillus den Theodoret der Voreingenommenheit und Gereiztheit. Dieser wirft ihm nämlich in übelwollender Weise vor, er habe jeden Unterschied der in der heiligen Schrift vorkommenden und auf Jesus sich beziehenden Stellen geläugnet, nennt ihn spöttisch den fleissigsten Lehrer der göttlichen Wahrheit und sucht durch allerlei alberne Consequenzen seine Lehre in's Lächerliche zu ziehen. Dagegen behauptet nun der heilige Lehrer, dass er keineswegs jenen Unterschied der Prädicate läugnen wolle, weil ja in der That die einen sich auf Gott beziehen und die andern auf die menschliche Natur. Doch seien dieselben nicht zwei verschiedenen Personen beizulegen, sondern vielmehr Einem und demselben Christus. Unter den biblischen Ausdrücken beziehen sich somit die einen auf dessen göttliche Herrlichkeit, die anderen auf seine Selbstentäusserung und Knechtsgestalt. Theodoret aber gäbe sich allerdings den Anschein, als bekenne er die Einheit der Person, thatsächlich aber löse er Christus in zwei Personen auf und mache den Emmanuel nur zu einem Propheten oder zu einem gotttragenden Menschen. Schliesslich folgt eine Interpretation des hierher gehörigen Textes von der Unwissenheit Christi in Betreff des Tages und der Stunde des Gerichtes [2]) und eine Erklärung der Worte: »Vater, wenn es möglich ist, möge dieser Kelch vorübergehen [3]).«

---

1) Im Allgemeinen sind die Gedanken, welche an dieser Stelle in allen drei Schriften zum Ausdrucke kommen, ziemlich identisch. Doch wollen wir bemerken, dass der heilige Verfasser im Ἀπολογητικος sich noch besonders gegen den Vorwurf vertheidigt, als sei er mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Er führt zu diesem Zwecke einige Stellen aus seinen früheren Briefen an. Ferner citirt er auch noch mehrere Väterstellen (Atticus von Constantinopel, die Päpste Julius und Felix), um so die Correctheit dieses vierten Canons zu beweisen.

2) Marc. 13. — 3) Matth. 26.

Ad anathem. 5. — Was Cyrillus in der Vertheidigung des vorigen Canons nur vorübergehend berührte — dass man nämlich Christus nicht einen ἄνθρωπος θεοφόρος nennen dürfe —, das wählt er jetzt ex professo zum Gegenstande seiner Besprechung. Zunächst constatirt er, dass der Bischof von Cyrus wiederum einmal einen Luftstreich thut, wenn er ihm (Cyrillus) den Vorwurf macht, als lehre er die Verwandlung der Gottheit in die Menschheit. Wer könnte so thöricht sein, derartiges behaupten zu wollen. Andererseits dürfe man aber keineswegs den Emmanuel auf gleiche Stufe mit den gotterfüllten Propheten und Heiligen stellen. Wenn der heil. Paulus die Christen Tempel Gottes nennt und auch von Christus selbst sagt, »dass in ihm die ganze Fülle der Gottheit wohne« — an diese Worte klammert sich Theodoret —, so haben diese beiden Texte eine ganz verschiedene Bedeutung. Wir tragen freilich Gott in uns (und sind also Gottesträger), nicht aber so Christus, welcher ja selbst Gott ist; und wenn auch der Leib Christi etwa ein Tempel Gottes genannt werden kann: so ist das nicht in jenem Sinne aufzufassen, wie etwa wir Tempel Gottes sind. Hätte beides den nämlichen Sinn, so wäre ja zwischen dem Erlöser und einem beliebigen Heiligen kein Unterschied, was doch gewiss nicht zugegeben werden könne.

Ad anathem. 6. — Der heilige Lehrer zeigt die Richtigkeit dieses Satzes kurz und einfach durch den Hinweis auf die doppelte Natur des Erlösers. In seiner Knechtsgestalt war Christus unser Bruder und war gleich einem Menschen unter das Gesetz gestellt [1]); gleichwohl lehrte er seine Jünger, dass er in Wahrheit der Sohn Gottes sei und Paulus sagt, dass sich vor Christus alle Kniee beugen im Himmel, auf Erden und unter der Erde, und dass jede Zunge seine Herr-

1) Joan. 17.

lichkeit und Herrschaft anerkennen müsse. Wer also mit Nestorius das ewige Wort den Gott und Herrn Christi nennt, der statuirt dadurch zwei Personen, er müsste denn behaupten wollen, dass Christus sein eigener Herr (d. h. Herr und Diener zugleich) war; dies ist aber widersinnig.

Ad anathem. 7. — Hier zeigt der heilige Lehrer, dass Jesus Wunder wirkte, aber nicht durch eine fremde Kraft, sondern durch seine eigene übermenschliche Macht. Ist er auch Mensch geworden, so blieb er nichts desto weniger der wahre Gott, und es kann somit nicht behauptet werden, dass er erst vom Logos die Wunderkraft erhalten habe. Er besitzt diese vielmehr selbst als Gott und konnte als solcher auch seinen Aposteln die Vollmacht geben, in seinem Namen Wunderzeichen zu thun. Wenn er also Wunder wirkte, so that er dies nicht etwa, um dadurch einen anderen glaubwürdig zu machen, wie dies von Seite der Propheten und Apostel der Fall war, sondern um sich selbst zu verherrlichen, damit alle an seine Gottheit glauben sollten, obschon er nur in Menschengestalt erschien. Wenn aber die Schrift sagt: »Der Vater erweckte ihn von den Todten und verlieh ihm Herrlichkeit[1]),« so gelten diese Worte von der menschlichen Natur des Herrn, während er vermöge seiner Gottheit selbst das Leben und der Lebensspender ist und sich somit selbst vom Tode erweckte jenen Worten gemäss: »Zerstöret diesen Tempel und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufbauen[2]).«

Ad anathem. 8. — In anderer Weise beleuchtet Cyrillus die hypostatische Einheit Christi in der Apologie zum 8. Canon. Er beweist hier, dass in Betreff des Erlösers nur eine einzige Anbetung statthaben könne, weil er eben nur eine einzige Person ist, dass somit die συμπροσκυνησις des nach nestoria-

1) Ephes. 1. — 2) Joan. 2.

nischer Anschauung mit dem Logos verbundenen Menschen Christus verwerflich sei, da sie eine Dualität der Personen zur Voraussetzung hat. — Anknüpfend an die paulinische Mahnung: »Prüfet euch, ob ihr den Glauben habt[1])« gibt Cyrillus den Rath, sich an die heiligen Väter anzuschliessen, welche die apostolischen Ueberlieferungen und die Lehren der heiligen Schrift in sich aufnahmen und dadurch Weltleuchten geworden sind. In Betreff der gegenwärtig in Frage stehenden Glaubenswahrheit von der hypostatischen Einheit und der damit in Verbindung stehenden Einen Anbetung Christi citirt der heilige Apologet Stellen aus den Werken seines Vorgängers Athanasius. Christus — so fährt er fort — ist also nicht ein gotttragender Mensch (ἀνθρωπος θεοφορος), sondern vielmehr Gott und Mensch zugleich, und darum ist es keineswegs dasselbe, ob man sagt: Der Logos sei mit dem Fleische nur Einer, oder etwa: Der Logos sei im Menschen Christus, wie er z. B. auch in den Propheten oder durch den heiligen Geist in uns ist. Da nun des Vaters ewiges Wort auch nach seiner Verbindung mit der Menschheit eine Einheit bildet, so muss es auch zugleich mit seiner menschlichen Natur angebetet werden, gerade so, wie auch des Menschen Seele zugleich mit dem Leibe als ein einheitliches Ganze angesehen und geehrt wird. — Weiterhin zeigt Cyrillus, dass der ihm gemachte Vorwurf, als widerspräche er sich selbst, unbegründet sei. Seine Gegner stellten nämlich den früheren Ausspruch des heiligen Lehrers: »dass der Sohn zugleich mit seinem Fleische an der Seite des Vaters sitze[2])« mit der gegenwärtigen Behauptung zusammen, wornach die Mitanbetung des Menschen (Christus) mit dem Logos verwerflich sei. Die Orientalen fanden in diesen beiden Sätzen

1) 2. Ep. ad Cor. 13.

2) „Ὁτι συνηδρευσεν ὁ υἱος τῳ πατρι μετα της ἰδιας σαρκος.“

einen Widerspruch. Der heilige Lehrer beweist nun, dass dies durchaus nicht der Fall sei. Die Worte συν oder μετα können nämlich zweierlei andeuten. Ist die Rede von den Elementen, aus welchen irgend ein für sich bestehendes Wesen zusammengesetzt ist, — z. B. wenn ich sage: die Seele des Menschen bildet zugleich mit dem Leibe Ein Wesen —: so wird dadurch keineswegs das Eine Wesen in zwei zerlegt, und die Ehre, welche ein Mensch geniesst, ist nicht eine doppelte, obgleich sie sich auf die Seele und den Leib bezieht, aus welchen der Mensch besteht. Hier sowie auch in dem obigen Satze, dass der Logos mit seinem Fleische zur Rechten des Vaters sitze, kommt also durch das Wort »mit« nicht eine Zweiheit der Person zum Ausdrucke, wie dies etwa der Fall wäre, wenn man sagt: Petrus ging mit Johannes in den Tempel. Hier handelt es sich allerdings um zwei Personen, nicht aber in dem früheren Beispiele, und darum ist auch kein Widerspruch zwischen den beiden oben angeführten Behauptungen vorhanden.

Ad anathem. 9. — Hier verwahrt sich Cyrillus gegen eine falsche Auffassung desselben. Er habe — sagt er — keineswegs geläugnet, dass Jesus seine Wunder durch den heiligen Geist gewirkt habe[1]). Dieser sei aber Christi eigener Geist, da man nach der Lehre der heiligen Schrift den drei göttlichen Personen die nämliche Wesenheit und Wirksamkeit zuschreiben müsse. Es fallen somit jene dem Kirchenbanne anheim, welche die Macht und Wesenheit des heiligen Geistes als eine ausser und über Christus stehende betrachten. Man müsse vielmehr festhalten, dass Jesus nicht in zwei Personen zu trennen sei, und sodann als gewöhnlicher Mensch betrachtet und durch die Kraft des (ihm fremden) göttlichen

1) Theodoret warf ihm dies in der ἀνατροπη zum 9. Anathem. vor, indem er zugleich viele Schrifttexte des alten und neuen Bundes citirt, welche von der Verherrlichung Christi durch den heiligen Geist handeln.

Geistes Wunder wirkend gedacht werden dürfe. Sonst würde ja der Erlöser vor den Aposteln und Propheten nichts voraus haben.

Ad anathem. 10. — Eine etwas umfangreichere Erwiederung erhalten die Einwürfe der Orientalen gegen den zehnten Canon, welcher sich bekanntlich auf das Priester- und Mittleramt des Erlösers bezieht. Dieses Amt wurde nämlich von den Nestorianern nicht dem menschgewordenen Sohne Gottes, sondern dem Sohne der Jungfrau, insoferne derselbe als eine vom Logos verschiedene Person gedacht wurde, zugeschrieben. Freilich ist dies — sagt Cyrillus — ihren Grundanschauungen zufolge nicht ungereimt. Denn sie läugnen ja die Erscheinung des ewigen Wortes im Fleische, sowie die Gottesmutterschaft Mariens. Ihnen gehört die Erklärung, dass der Sohn Gottes auch nach der Menschwerdung blieb, was er war; nur dass er jetzt vermöge des angenommenen Fleisches und Blutes auch Menschensohn genannt wird. Als solcher hat er sich selbst entäussert und die Knechtsgestalt angenommen, um den Kreuzestod für uns zu leiden. — Wie aber, wenn das ewige Wort unser Hoherpriester ist, wer ist dann der noch höher Stehende, dem die priesterlichen Dienste geweiht werden? Dieser Einwendung des Nestorius begegnet Cyrillus durch den Hinweis auf die menschliche Natur, durch welche Christus leidend und sterbend unser Mittler wurde. Als Gott konnte er allerdings kein Opfer darbringen; es wäre dies der Gottheit unwürdig. Doch er war ja zugleich auch Mensch, und als solcher wird er der Hohepriester genannt und brachte dem himmlischen Vater das Opfer dar [1]). Dies diente aber in Folge seiner göttlichen Natur auch zu seiner eigenen Ehre. So die Ideenentwickelung im Ἀπολογητικος. — In der dritten (gegen Theo-

1) „ . . . κεχρηματικεν ἱερευς δια το ἀνθρωπινον.“

doret gerichteten) Schrift löst Cyrillus auch noch einen anderen Einwurf. Er sagt: Vielleicht könnte aber jemand erwiedern, dass es Gott ganz und gar unwürdig sei, zu weinen, den Tod zu fürchten, den Leidenskelch zurückzuweisen und so unser Hoherpriester zu werden. — Diesem Bedenken gegenüber macht der gelehrte Apologet folgende sinnige Bemerkung: Das, was dir gering und Gottes unwürdig erscheint, gerade das ist ein Beweis für die Liebe Gottes. Was du für zu gering erachtest, hat er aus Liebe zu dir gethan. Nach Menschenart hat er geweint, um deinen Thränen Einhalt zu thun. Er empfand Furcht vor seinen Leiden, um dadurch uns um so standhafter zu machen. Er ist schwach geworden, um unsere Schwäche zu heilen. Er verrichtete sein Gebet, um so dem deinigen die Pforte zu des Vaters Thron zu eröffnen. So nahm er sich die Schwachheiten der Menschennatur zu eigen und zeigt uns dadurch, dass er ungeachtet seiner Gottheit in Wahrheit ein Mensch wurde. — Weiterhin spricht Cyrillus auch noch von dem Unterschiede, welcher zwischen dem Priesterthume Christi und dem eines Menschen besteht.

Ad anathem. 11. — Dieser Satz handelt von der lebenspendenden Kraft des Leibes Christi. Sowie der Leib, den wir haben, — sagt Cyrillus — unser Eigenthum ist, so hatte auch der menschgewordene Logos einen Leib eigenthümlich, welcher somit nicht etwa irgend einer anderen Person, z. B. einem Menschen (Jesus), angehörte. Wie nun der Logos das Leben selbst ist: so ist auch sein Fleisch lebenspendend. Darum konnte Christus auch sagen: »Ich bin das lebendige Brod, welches vom Himmel herabstieg und der Welt das Leben gibt,« und: »das Brod, welches ich hingebe für das Leben der Welt, ist mein Fleisch« und wiederum: »Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, bleibt in mir und ich in ihm[1]).« In allen diesen Stellen ist die Rede vom Leibe, den

1) Joan. 6.

der Logos aus dem Weibe nahm, und welcher vermöge der hypostatischen Vereinigung mit dem ewigen Worte das himmlische Leben verleiht. Der Herr sagt nicht: »Wer meine Gottheit isst und meine Gottheit trinkt .....« „τι να ἐσθιομεν; την θεοτητα ἠ την σαρκα;“ Weil nun die Gottheit nicht genossen werden kann, so macht Nestorius das heilige Abendmahl zu einer Anthropophagie, denn der Leib Christi ist nach ihm nicht der Leib des Logos, sondern der Leib des Logosträgers, also eines blossen Menschen und entbehrt somit jeder lebenspendenden Kraft. Cyrillus führt dann zu Gunsten der katholischen Lehre noch einige Stellen aus Athanasius an. — Während er so im Ἀπολογητικος durch Anführung der Abendmahlstexte aus dem Johannes-Evangelium einen Beweis für die Correctheit des gegenwärtigen Canons zu liefern bemüht ist: weist er an der correspondirenden Stelle seiner dritten Schrift den Vorwurf des Apollinarismus gründlich und entschieden von sich. Die Person mit dem Geiste verwechselnd und identificirend hatte ihm nämlich Theodoret in seiner ἀνατροπη diesen Vorwurf gemacht. Der heilige Lehrer betont nun in seiner Entgegnung, dass er unter dem Worte »Fleisch« keineswegs mit Apollinarius einen unbelebten Körper verstehe, sondern vielmehr im Einklange mit dem heiligen Apostel Johannes Leib und Seele zusammen. Doch sei nach der Lehre der Väter nicht ein Mensch mit dem ewigen Worte in Verbindung getreten, sondern nur die menschliche Natur (d. h. Seele und Leib, oder wie die Schrift sagt: das Fleisch).

Ad anathem. 12. — Es ist unglaublich, wie weit die Verblendung der Gegner Cyrill's ging. Unzählige Male hatte der erleuchtete Bischof bis zum Ueberdrusse den Satz wiederholt, dass er keineswegs an eine Leidensfähigkeit[1]) Gottes

1) So sagt er z. B. im Ἀπολογητικος: »Wer könnte so thöricht sein zu behaupten, dass das erhabenste unter allen Wesen leidensfähig sei, ein Wesen, welches unerschaffen und unkörperlich ist. Allein derjenige,

denke, dass es widersinnig und unvernünftig wäre dies zu denken, indem ja Gott über alles Leiden erhaben sei, dass aber wohl das göttliche Wort in seiner menschlichen Natur die Leidensfähigkeit besitze und dass somit Jesus nicht als Gott, wohl aber als Mensch leiden und sterben konnte. Diesen Gedanken hatte Cyrillus schon wiederholt entwickelt und für die Richtigkeit desselben die passendsten Schrifttexte angeführt. Ungeachtet dessen erhebt der Bischof von Cyrus wieder von neuem die eben bezeichnete Beschuldigung, deren etwaige Scheinberechtigung nicht einmal durch die Stilisirung des zwölften Anathematismus begründet ist. Dieser sagt ja nicht: „τον του Θεου λογον παθοντα και ἐσταυρωμενον και θανατου γευσαμενον . . . .“, was übrigens ebenfalls ganz richtig wäre; sondern mit Hinzufügung des Wortes „σαρκι“ sagt er: „τον του Θεου λογον παθοντα σαρκι, και ἐσταυρωμενον σαρκι, και θανατου γευσαμενον σαρκι . . . . .“ Die dreimalige Wiederholung dieses Zusatzes hätte somit jedem, welchem es um die Wahrheit ernstlich zu thun war, die Augen öffnen können und jedes Missverständniss beseitigen müssen. Der heilige Lehrer sah sich demnach neuerdings genöthigt in seiner Vertheidigung auf die Ungerechtigkeit des ihm von seinem Gegner gemachten Vorwurfes aufmerksam zu machen.

Ueberblicken wir nochmals diese drei dogmatischen Ar-

---

welcher das Geheimniss anerkennt, dass des Vaters ewiger Sohn aus der heiligen Jungfrau sich einen Körper zu eigen nahm, der kann mit vollem Rechte die Leiden des Körpers dem Logos (d. h. der Person und nicht der göttlichen Natur desselben) zuschreiben. War also das ewige Wort leidensunfähig vermöge seiner Gottheit, so war es doch leidenfähig in seiner Menschheit.« Nun citirt Cyrillus eine längere Stelle aus dem Briefe des heil. Paulus an die Kolosser (cap. 1.), wo Christus genannt wird »das Ebenbild Gottes des Unsichtbaren . . . . .« Nach einer kurzen Exegese dieses Textes werden auch noch einige Stellen aus den Werken des heil. Gregorius von Nyssa, Basilius und Athanasius angeführt.

beiten des heil. Cyrillus von Alexandrien, so finden wir, dass sie nicht nur unter einander viele Aehnlichkeit[1]) haben, sondern es treten uns in denselben manche Reminiscenzen aus seinen früheren Schriften entgegen, und zwar sowohl in Betreff der Auswahl der Schrifttexte, welche eine geistvolle Erklärung finden, als auch bezüglich des Gedankenganges, welcher dem katholischen Dogma zum Siege verhelfen sollte.

3. Die Erklärung des nicänischen Symbolums[2]).

Wie wir bereits oben erfuhren, hatten die Schriften Theodor's von Mopsuestia, welcher der Vorläufer Nestor's war, im Oriente grossen Schaden angerichtet. Die Verwirrung der Geister ging bald so weit, dass das nicänische Glaubensbekenntniss in häretischer Weise exegesirt wurde. Dies sowie auch die Bitten des antiochenischen Archimandriten Maximus veranlassten den heiligen Patriarchen Cyrillus eine Erklärung des genannten Symbolums zu schreiben. Tillemont[3]) verlegt die Abfassung dieser Schrift in das Jahr 438. Dieselbe wurde auch dem Kaiser Theodosius II. übergeben.

Es ist dieses Werk einem Briefe beigefügt, welcher gewissermassen die Einleitung bildet und an den eben erwähnten Maximus sowie auch an andere Mönche und Priester adressirt ist.

Inhalt. — In diesem einleitenden Briefe spricht der heilige Verfasser über die Nothwendigkeit und den hohen Werth des orthodoxen Glaubens. Ist auch jemand sonst noch so tugendhaft, besitzt er aber nicht den unverfälschten Glau-

1) Im Wesentlichen stimmen diese drei Schutzschriften in Bezug auf Inhalt mit einander überein. Wo dies nicht der Fall ist, haben wir es besonders angemerkt. In Betreff der Ἐπίλυσις wollen wir noch hinzufügen, dass sie meistens nichts anderes als eine Paraphrase, und kurze Wiederholung des bez. Canons oder ein gedrängtes Resumé des Ἀπολογητικος ist.

2) Mansi, V. 384—408. — 3) Mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 145.

ben: so gleicht er einem Menschen, dessen Gesicht zwar schöne Formen, dabei aber schielende und verdrehte Augen hat. Die heilige Schrift aber sagt: »Deine Augen sollen Rechtes sehen[1].« Das rechte Schauen unseres innerlichen Auges besteht aber darin, dass man die Lehre über Gott richtig auffasse. Man dürfe daher keineswegs vorgefassten Meinungen folgen, sondern müsse jenen beistimmen, welche die Glaubenslehre untersucht und uns überliefert haben, sowie es die Väter von Nicäa in ihrem Symbolum thaten. Da er (Cyrillus) nun gehört habe, dass dasselbe falsch gedeutet und entstellt werde: so wolle er jetzt den rechten Sinn nach den Entscheidungen der ephesinischen Kirchenversammlung darlegen.

Sodann citirt der gelehrte Verfasser das nicänische Glaubensbekenntniss, worauf die Interpretation desselben folgt.

In Bezug auf den ersten Theil[2]) des Symbolums, der von Gott, dem Vater, handelt, verurtheilt Cyrillus unter Anführung passender Schrifttexte die Abgötterei und das Heidenthum und bespricht kurz die Eigenschaften Gottes.

Daran schliesst sich der zweite Theil[3]), welcher vom Sohne Gottes handelt. Hier betont der heil. Lehrer im Gegensatze zu Arius die Ewigkeit und Consubstantialität des Sohnes mit dem Vater, wobei er sich auf die Worte Christi[4]) stützt: »Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin, und dass der Vater in mir ist? Wer mich sieht, sieht auch den Vater. Ich und der Vater sind Eins.« Uebergehend zu den bekannten Worten des Symbolums: „θεον ἀληθινον ἐκ θεου ἀληθινου και φως ἐκ φωτος“ spricht der gelehrte Apologet über des Logos ewige Zeugung und deren Qualitäten. Nach einer kurzen Erklärung des Satzes: „παντα δι' αὐτου ἐγενετο“ kömmt nun das Dogma der Incarnation zur Sprache. Es wird die katholische Lehre

1) Prov. 4. — 2) Mansi, V. 388—389. in med.
3) Mansi, V. 389—405. — 4) Joan. 14.

auf Grundlage mehrerer ausgewählter Texte der heiligen Schrift dargestellt, ferner die apollinaristische Häresie verworfen und dabei auch der Begriff der Menschwerdung erläutert. — Im weiteren Verlaufe [1]) hebt der heilige Verfasser die Einheit der Person Christi hervor. Indem das göttliche Wort — sagt er — Mensch wurde, hörte es keineswegs auf das zu sein, was es war, nämlich: Gott, wahrer und eingeborener Sohn, Licht, Leben, Kraft. Auch ist es nicht etwa in einen Menschen übergegangen und verwandelt worden oder etwa mit einem solchen in Verbindung getreten. Man kann Christus auf keinen Fall in zwei Personen theilen. — Dass dies auch die Lehre der heiligen Schrift sei, zeigt er dadurch, dass er eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Stellen theils aus den Büchern des alten Bundes, theils aus den Evangelien und paulinischen Briefen anführt und dieselben auf den Erlöser anwendend exegesirt. — In den Fussstapfen der heiligen Väter wandelnd — heisst es weiter [2]) — bekennen wir also, dass der Logos Mensch geworden sei und gelitten habe; ohne Zweifel ist er seiner göttlichen Natur nach leidensunfähig, wohl aber hat er in seiner Menschheit gelitten. Doch muss ihm (der göttlichen Person) das Leiden zugeschrieben werden. Denn er blieb ja Gott, obgleich er sich das Fleisch zu eigen nahm; er blieb Gesetzgeber, obgleich er sich unter das Gesetz stellte; er blieb Herr, obgleich er die Knechtesgestalt annahm, er blieb der Eingeborene, obgleich er der Erstgeborene wurde. — Hierauf macht der heilige Lehrer einige Reflexionen über den Tod, die Auferstehung und die Macht Christi, ferner über die Gnade, welche wir durch die Taufe erhalten, und über die lebenspendende Kraft des Leibes und Blutes des Herrn in der heiligen Communion. Cyrillus belegt jeden einzelnen dieser Puncte mit passenden Texten der heiligen Schrift und zeigt, dass die katholische Lehre mit der nestoria-

1) Mansi, V. 393. c. — 2) Mansi, V. 401. d.

nischen im Widerspruche stehe. Auch citirt er zu diesem Zwecke noch einige bestätigende Worte aus einem Briefe des heiligen Patriarchen Proclus von Constantinopel.

Hierauf geht Cyrillus zum dritten Theile[1]) des nicänischen Glaubensbekenntnisses über, zur Lehre vom heiligen Geiste. Begreiflicher Weise wird dieselbe nur kurz und dürftig behandelt, weil sie kein Gegenstand der gegenwärtigen Polemik war und schon vor 50—60 Jahren zur Zeit der ersten Kirchenversammlung von Constantinopel (a. 381.) hinreichend beleuchtet wurde.

Der heilige Lehrer schliesst nun mit einem nochmaligen Rücklicke auf seine hartnäckigen Gegner und wendet auf sie die Worte[2]) des heiligen Apostels an: Gott verblendete das Herz der Ungläubigen, so dass das Licht des Evangeliums sie nicht erleuchten kann. Mit kurzen Worten widerlegt er noch einmal die gegnerischen Anschauungen, warnt vor denselben und fordert zum Festhalten an der Lehre der heiligen Väter, der Apostel und Evangelisten auf.

Die Gedanken, welche wir in dieser Erklärung des nicänischen Symbolums finden, sind keineswegs neu; sie kommen vielmehr, wir wir gesehen haben, schon in den früheren Schriften vor. Neu ist nur die Form der Schrift, insoferne als das Glaubensbekenntniss der Väter von Nicäa im Grossen und Ganzen die Basis des Gedankenganges bildet. Diese Schrift ist eben sowohl eine exegetische, als auch eine apologetische und polemische zu nennen. Exegetisch ist sie, da der gelehrte Verfasser durch dieselbe einzelne Phrasen und Ausdrücke erklären will, welche leicht missverstanden werden konnten, und auch thatsächlich von manchen entweder unrichtig aufgefasst oder absichtlich verdreht wurden. Apologetisch und polemisch hingegen ist sie, da die

1) Mansi, V. 405. e. — 2) 2. Ep. ad Cor. 4.

Tendenz des Verfassers dahin geht, einerseits das Glaubensbekenntniss der nicänischen Synode den Arianern, Apollinaristen und Nestorianern gegenüber zu vertheidigen, andererseits aber durch eine lichtvolle Interpretation desselben die entgegenstehenden Häresien als solche zu kennzeichnen und zu bekämpfen.

4. Drei Schriften über die Incarnation.

α. Das Scholion über die Menschwerdung des Eingeborenen[1]).

In dieser berühmten und von den alten Auctoren[2]) oftmals citirten Schrift bemüht sich der heilige Verfasser zunächst jene Begriffe zu definiren, welche in der nestorianischen Controverse häufig gebraucht wurden. So spricht er im 1. Capitel über den Namen Christus, und zeigt, dass durch diesen Begriff nicht das Wesen, sondern eine übernatürliche Qualität des Erlösers bezeichnet werde, nämlich die Salbung oder das Erfülltsein vom heiligen Geiste. Komme daher dieser Titel dem ewigen Logos zu, so liege der Grund hiefür in der Knechtesgestalt, welche derselbe annahm. Nur vermöge der menschlichen Natur dürfe er somit Christus genannt werden.

Im 2. und 7. Capitel wird der Name Emmanuel zum

---

1) Fessler, Institut. patrolog. II. 539. sq. — Diese Schrift Cyrill's ist abgedruckt bei Mansi, V. 141—170. und in den Werken des Marius Mercator (ed. Garner. P. II. 219—246.).

2) Sie wird erwähnt von Theodoretus im Eranistes (dialog. II. ed. Sirmond. t. IV. p. 111.), von Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), in des Kaisers Justinian confessio rectae fidei (Mansi, IX. 548.) und in dessen Briefe an die Mönche Aegyptens (A. Maji Collect. nov. script. veter. VII. 1. 298.); ferner von Leontius Byzant. (Galland., XII. 673. 674. und 675.), von Facundus Herm. in defens. trium cap. VI. 3. und XI. 7. (Galland., XI. 726, 791. und 792.), von Photius (cod. 169.) u. and.— Cf. Fessler, l. c. und Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille. art. 156. — Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés et eccl. XIII. s. Cyrille, §. II. n. 30.

Gegenstande der Untersuchung gewählt. Vermöge der Bedeutung dieses Titels (Emmanuel = Gott ist mit uns) kömmt er dem menschgewordenen Logos zu, von welchem der Prophet[1]) sagt: »Er wurde auf Erden gesehen und hat mit den Menschen verkehrt . . .« Doch nicht vermöge der göttlichen Natur, sondern erst durch die Annahme der Menschheit ist er der Emmanuel geworden.

Im 3. Capitel spricht Cyrillus über den Namen Jesus. Sowie die beiden früheren Titel, so bezieht sich auch dieser nicht auf das ewige Wort an sich, sondern auf das incarnirte Wort Gottes.

Das 4.[2]) und 5. Capitel zeigt, dass der Logos vermöge der Incarnation thatsächlich Mensch genannt werden, und dass man sagen könne: er habe sich erniedrigt, obgleich er Gott blieb.

Das 6. Capitel handelt über die hypostatische Einheit in Christus, welcher Begriff sodann im 8. Capitel näher beleuchtet wird. Es gibt, sagt Cyrillus, eine verschiedene Einheit oder Vereinigung, z. B. durch Versöhnung, durch Verbindung, durch Vermischung u. s. w. Die Einheit der Naturen in Christus ist aber eine wunderbare und unbegreifliche. Doch habe sie eine Aehnlichkeit mit der Einheit, welche zwischen der Seele und dem Leibe des Menschen besteht.

Das 9. Capitel ist überschrieben: περι ἀνθρακος. Es wird nämlich in demselben der incarnirte Logos mit jener Kohle verglichen, welche der Engel vom Altare nahm, um mit ihr die Lippen des Propheten zu berühren und ihn dadurch von jeder Sünde zu reinigen[3]). Sowie das Feuer, das sich mit

1) Baruch. 3.

2) Eine Stelle aus dem 4. Capitel wird vom Papste Leo M. in seinem Briefe an den Kaiser citirt, und kam auf dem Concile von Chalcedon zur Verlesung.

3) Isai. 6.

dem Holze verbindet, dasselbe erfasst und durchdringt, so dass es mit ihm Eins wird und in ihm seine Kraft kundgibt: so verhält es sich auch mit dem göttlichen Worte, welches sich mit der menschlichen Natur zu einer Einheit verband und in derselben sich thätig zeigte. Glauben wir und bekennen wir dies, dann wird der Logos uns von den Sünden erlösen, sowie die Kohle den heiligen Propheten. — Einen anderen Vergleich enthält das 10. Capitel, in welchem die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur durch jene Einheit versinnbildet wird, welche zwischen dem Wohlgeruche und der Blüthe besteht.

Im 11. Capitel zeigt der heilige Lehrer, dass die beiden Naturen ungeachtet ihrer Vereinigung dennoch unvermischt blieben; er vergleicht zu diesem Zwecke den Erlöser mit der Bundeslade, welche, obgleich nur Eine, dennoch aus zwei unvermischten Stoffen — Gold und Cedernholz — zusammengesetzt war.

Im 12. Capitel lehrt Cyrillus, dass Christus nicht etwa ein blosser Mensch war, welcher nur durch die Gnade mit Gott vereinigt oder gar in einen Gott verwandelt worden sei, sondern dass er — 13. Cap.[1]) — obgleich Licht vom Lichte und wahrer Gott vom wahren Gotte, wie die nicänische Synode sagt, sich dennoch in die menschliche Natur herabsenkte, ohne dass jedoch eine Verwandlung der Gottheit in die Menschheit stattgefunden hätte. Während der Erlöser somit vor seiner Menschwerdung genannt wird: der Eingeborene, das Wort, Gott, das Bild des Vaters, das Licht, das Leben, der Glanz, die Weisheit, die Macht . . . hat er dagegen nach der Incarnation die Namen: der Mensch, Christus, Jesus, der Versöhner, der Mittler, der Erstgeborene u. s. w.

Im 14., 15. und 16. Capitel führt Cyrillus einige Texte und

1) Eine Stelle dieses Capitels wird vom heiligen Papste Leo citirt.

Vergleiche aus der heiligen Schrift an, um zu beweisen, dass des Vaters ewiges Wort auch nach der Menschwerdung nicht aufhörte das zu sein, was es von Ewigkeit her war. Hierbei finden die biblischen Erzählungen vom wunderthätigen Stabe und der aussätzigen Hand des Moses eine allegorische Interpretation.

Das 17. und 18. Capitel polemisirt gegen den bekannten Ausdruck „ἀνθρωπος θεοφορος“ und beweist, dass das göttliche Wort keineswegs in dem »Menschen Christus« gewohnt habe. — Dies wird weiterhin vom 19. bis zum 24. Capitel unter Anführung und Erläuterung passender Schrifttexte erhärtet.

Das 25. Capitel zeigt, welchen Sinn es habe, wenn man sagt: dass das Wort Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe, dass es ferner zu uns gesandt wurde und dass endlich der menschliche Leib ihm angehöre[1]).

Vom 26. bis zum 34. Capitel spricht der heil. Cyrillus über die Bezeichnung θεοτοκος, welche der heiligen Jungfrau zukomme, indem sie Christus gebar, der Gott und Mensch zugleich war.

Das 35. (letzte) Capitel wendet sich gegen jene, welche die hypostatische Einheit in Christus verwerfen, und nur eine habituelle Verbindung und Beziehung zwischen dem Logos und einem Menschen bekennen. — Dies der Inhalt der gegenwärtigen Schrift.

Dieses Werk des heil. Cyrillus besitzen wir nicht mehr im griechischen Texte, von welchem nur Fragmente sich erhalten haben. Auch die lateinische Uebersetzung ist in manchen Ausgaben verstümmelt. Die Eintheilung in Capiteln ist nicht überall gleich[2]); so stimmt z. B. die editio Garneriana mit jener Mansi's nur in den ersten 25 Capiteln überein.

1) Auch in diesem Capitel findet sich eine Stelle, welche vom Papste Leo citirt und auf der Synode von Chalcedon vorgelesen wurde.

2) Vgl. die 2. Anmerkung bei Fessler, Institut. patrol. II. S. 539.

β. Ueber die Menschwerdung des Herrn[1]).

Diese Schrift des heil. Cyrillus hat die nämliche Tendenz und denselben Inhalt wie die eben angeführte »Scholie über die Menschwerdung des Eingebornen«. Sie ist in 34 Capitel eingetheilt. Den Inhalt erfahren wir aus deren Ueberschriften[2]).

1) „Περι της του κυριου ἐνανθρωπησεως.“ — Der griechische Text erschien zum ersten Male im Drucke in Ang. Maji, Collectio nova scriptor. veter. VIII. II. 59—107. — Fessler, Institut. patrolog. II. 539. not. (Mehrere Auctoren zählen fälschlich 35 Capitel.) — Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. col. 1032.

2) Cap. 1. Ὁτι ὠφελιμον τοις ἀκουουσιν ἡ της θειας οἰκονομιας ἀναμνησις.
Cap. 2. Διηγησις των ὑπο του θεου γεγενημενων εἰς την ἀνθρωπου εὐεργεσιαν ἐξ ἀρχης.
Cap. 3. Δια τι τον ἀνθρωπον προσηγορευσεν Ἀδαμ.
Cap. 4. Δια τι την γυναικα ἐκ της πλευρας ἐδημιουργησε.
Cap. 5. Δια τι νομον αὐτῳ τεθεικεν.
Cap. 6. Διηγησις της των ἀνθρωπων ἀχαριστιας και της του θεου κηδεμονιας.
Cap. 7. Ὁτι φιλανθρωπιας γεμει ἡ του θεου ἐνανθρωπησις.
Cap. 8. Ἐλεγχος της των αἱρετικων ἀσεβειας.
Cap. 9. Ἑρμηνεια του „ὁς ἐν μορφῃ θεου ὑπαρχων“.
Cap. 10. Τινος χαριν την ἀνθρωπινην φυσιν ὁ θεος ἀνελαβε λογος.
Cap. 11. Ὡσπερ τῳ του Ἀδαμ θανατῳ ἐκοινωνησαμεν, οὑτω και τῃ του κυριου ζωῃ.
Cap. 12. Ὁτι κοινη των ἀνθρωπων ἐνεργεσια ἡ του σωτηρος οἰκονομια.
Cap. 13. Τινι τρωπῳ κατηγωνισατο τον διαβολον ὁ δεσποτης Χριστος.
Cap. 14. Ὁτι εἰ νουν οὐκ ἀνελαβεν, οὐδεν προς ἡμας ἡ κατα του διαβολου νικη. Κατα του Ἀπολιναριου.
Cap. 15. Ὁτι οἱ ἁμαρτανοντες ἀπολογιαν ἐχουσιν, εἰ ὡς ἀσθενη τον νουν οὐκ ἀνελαβεν ὁ θεος λογος.
Cap. 16. Κατασκευη, ὁτι εὐλογος ἡ του νου ἀνθρωπινου ἀναληψις.
Cap. 17. Λυσις των αἱρετικων προβληματων.
Cap. 18. Ἀποδειξις, ὁτι ψυχην νοεραν ὁ θεος λογος ἐλαβεν.
Cap. 19. Ὁτι οἱ προφηται τελειως την φυσιν ἀναληφθηναι θεσπιζουσι.
Cap. 20. Ἀποδειξις ἐκ της προς Ἑβραιους ἐπιστολης της των φυσεων διακρισεως, και της του λογου ἑνωσεως.
Cap. 21. Ὁτι Ιησους και θεος λογος και ἀνθρωπος λεγεται.
Cap. 22. Περι της ἀῤῥητου της παρθενου γεννησεως.
Cap. 23. Ἐν κεφαλαιῳ διηγησις της μετα την γεννησιν του Χριστου πολιτειας.

γ. Ueber die Menschwerdung des göttlichen Wortes[1]).

Der nämliche Gegenstand, welchen die eben besprochene Schrift behandelt, ist auch die Grundlage für diese kleine Abhandlung des heil. Cyrillus. Mit derselben ist auch eine kurze Disputation (συζητησις περι του αὐτου) über dieselbe Materie verbunden, wobei der heilige Lehrer auf verschiedene diesbezügliche Fragen antwortet[2]).

Diese wenngleich nur kurze so doch klare und lichtvolle Darlegung des Geheimnisses der Incarnation ist auch zum Theile abgedruckt in den »argumenta s. Cyrilli Alexandrini et Joannis Damasceni contra Nestorianos. (Aug. Vindelic. 1611. p. 93—95.)[3]).

5. Die fünf Bücher der Erwiederungen auf die Blasphemien des Nestorius[4]).

Die Tendenz dieser Schrift geht dahin, die häretischen und anstössigen Lehren des Nestorius zu widerlegen. Indem

Cap. 24. Συντομος των δεσποτικων ϑαυματων διηγησις.
Cap. 25. Ὁτι ἑκουσιως τα σωτηρια παϑη κατεδεξατο.
Cap. 26. Τις των δεσποτικων παϑηματων ἡ αἰτια.
Cap. 27. Ὁτι δια των του Χριστου παϑων ἡ ἡμετερα γεγονε σωτηρια.
Cap. 28. Ἀποδειξις ἐκ των ἀποστολου γραφων περι της τελειας του ἀνϑρωπου φυσεως.
Cap. 29. Ὁτι υἱος ἡ του δουλου μορφη δια την συναφειαν ὡσαυτως προσαγορευεται.
Cap. 30. Ὁτι δυο μεν εἰσι φυσεις, ἑν δε το προσωπον του Χριστου.
Cap. 31. Ὁτι οὐ κρασιν λεγειν ὁσιον, ἀλλ' ἑνωσιν ἐπι του Χριστου.
Cap. 32. Ὁτι της ἡμετερας φυσεως ἡ εἰς οὐρανους ἀναληψις τας του πνευματος ϑωρεας ἡμιν προεξενισεν.
Cap. 33. Προτροπη εὐχαριστιας, και ἀποτροπη περιουσιας.
Cap. 34. Ὁτι χρη ϑεοτοκον και ἀνϑρωποτοκον λεγειν.

1) Περι της ἐναν.ϑρωπησεως του ϑεου λογου του υἱου του πατρος. — S. Mansi, V. 169—176.

2) Die einzelnen Absätze dieser Disputation führen darum die Ueberschrift: Ἐρωτησις — Ἀποκρισις.

3) Fessler, Institut. patrol. II. 540. not.

4) „Κατα των Νεστοριου δυσφημιων πενταβιβλος ἀντιῤῥησις.“ — Opp. s. Cyrilli t. VI. p. 1—143. — Oudin, commentarius de scriptoribus eccle-

Cyrillus aber den Namen des Irrlehrers nicht nennt, so schliessen wir daraus, dass dieses Werk vor dem ephesinischen Concile geschrieben worden sei, und zwar zu einer Zeit, in welcher der Patriarch von Alexandrien seinen byzantinischen Collegen nur in indirecter Weise zu bekämpfen suchte[1]).

Die Methode, welche er anwendet, ist die: zuerst die eigenen Worte des Irrlehrers anzuführen, worauf dann der Gegenbeweis aus der heiligen Schrift und aus den Werken der Väter geführt wird.

Diese Schrift wird nicht nur unter obigem Titel citirt, sondern auch noch als „ὁ κατα Νεστοριου λογος“ oder „οἱ κατα Νεστοριου λογοι[2])."

Inhalt. — In der Einleitung (Opp. s. Cyr. t. VI. 1—4.) zeigt Cyrillus die Veranlassung der Abfassung dieses Werkes an. Es sei ihm ein Buch in die Hände gefallen, welches häretische Reden enthalten habe. Da er nun sah, dass daraus viel Unheil entstehen könne: so habe er beschlossen, die in jenem Buche enthaltenen Irrthümer zu widerlegen. — Der heilige Lehrer schickt nun seiner Gegenschrift eine kurze Darstellung der katholischen Lehre von der Menschwerdung voraus und be-

---

siasticis, Lips. 1722. col. 1044. — Fessler, Institut. patrolog. II. 544. sqq.

1) Es erschien zum ersten Male im Drucke im Jahre 1608 sowohl griechisch als lateinisch in einer Actensammlung, welche den Titel führt: »Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V. P. M. auctoritate edita Romae.« ibid. t. I. append. 1—110.

2) Vom heil. Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229). Die daselbst citirten Stellen finden sich im 2. und 5. Buche des in Rede stehenden Werkes. — Dasselbe findet auch Erwähnung in einigen Briefen Cyrill's, ferner in der Schrift des Gennadius de scriptor. eccles. c. 57. Es wird auch citirt von Cassiodorus in exposit. Ps. 21. v. 1.; von Leontius Byzant., contra Nestor. et Eutych. l. I. (Galland. XII. 673. und 674.); von Photius, cod. 49. und 169. und in dem Werke: Patrum doctrina de Verbi incarnatione, bei Maji, veter. script. nov. coll. VII. I. 34. — Vgl. Fessler, l. c. p. 545. und Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 156.

zeichnet auch die entgegenstehenden Irrthümer. Sodann bemüht er sich, die Gottesmutterschaft Mariens zu beweisen und die rechte Bedeutung des Begriffes „θεοτοκος“ darzulegen, wobei die Sophistik des Byzantiners bekämpft wird. — Dies der Inhalt des 1. Buches.

Im 2. Buche kömmt der von Nestorius gewählte Ausdruck „ἀνθρωπος θεοφορος“ zur Sprache und Cyrillus beweist, dass der Erlöser wahrer Gott ist, und nicht etwa bloss ein gotttragender Mensch. Durch die Menschwerdung sei keineswegs Gott mit einem Menschen in Verbindung getreten; es seien nicht zwei Personen vorhanden, sondern die beiden Naturen (die göttliche und menschliche) seien καθ' ὑποστασιν mit einander vereinigt. Darum bestehe auch eine communicatio idiomatum.

Im 3. Buche bemüht sich der heilige Verfasser jene Einwürfe des Nestorius zu beleuchten und zu widerlegen, welche sich gegen die Einheit der Person Christi richten. Nestorius suchte durch Anführung mehrerer Schrifttexte, welche sich vorzüglich auf die menschliche Natur des Herrn bezogen, die Lehre von der hypostatischen Union zu entkräften. Dagegen zeigt nun Cyrillus, dass diesen Texten Gewalt angethan, dass sie ferner einseitig interpretirt wurden, und dass dieselben, wofern sie vorurtheilsfrei ausgelegt werden, zur Annahme der Einen Person Christi führen müssen.

Das 4. Buch enthält den Gegenbeweis gegen zwei andere irrige Behauptungen des Byzantiners: erstens, dass die Macht und Herrlichkeit des Vaters und des heiligen Geistes dem Erlöser fremd und nicht eigenthümlich sei; und dann, dass man im heiligen Abendmahle nicht das Wort Gottes, sondern das Fleisch eines blossen Menschen empfange.

Der Gegenstand des 5. Buches ist endlich das Leiden und der Tod des Herrn, und Cyrillus beweist, dass beides nicht etwa einem blossen Menschen (Christus) zukomme, son-

dern dass man vielmehr sagen müsse, der menschgewordene Gott habe gelitten, sei gestorben und auferstanden und habe sich von Thomas berühren lassen. Dies deshalb, weil das ewige Wort einen belebten Körper sich zu eigen nahm und durch diesen befähigt wurde zu leiden und zu sterben[1]).

6. Die Schrift gegen jene, welche die heilige Jungfrau nicht Gottesmutter nennen wollen[2]).

Der Inhalt dieser kleinen Schrift coincidirt mit dem ersten Buche des eben besprochenen Werkes gegen Nestorius. Es wird darin der Beweis geliefert, dass Maria mit Recht von der Kirche die Mutter Gottes genannt werde[3]).

7. Der Dialog mit Nestorius über die Gottesgebärerin[4]).

Es ist dies, wie der Titel sagt, ein kurzer Dialog, welcher den nämlichen Gegenstand behandelt, wie die vorige Schrift des heil. Cyrillus. Der heilige Lehrer zeigt, dass der Name Gottesmutter mit vollem Rechte der heiligen Jungfrau gegeben wird.

8. Der Dialog über die Einheit Christi[5]).

Diese Schrift wird fälschlich bisweilen als der neunte unter den »Dialogen mit Hermias«[6]) gezählt. Es ist dies viel-

---

1) Vgl. Ceillier, l. c. XIII. s. Cyrille, §. VI.

2) Κατα των μη βουλομενων ὁμολογειν Θεοτοκον την ἁγιαν παρθενον.

3) Diese Schrift wird erwähnt vom Kaiser Justinian in seinem Briefe an die Mönche Aegyptens (Maji, collect. nov. scriptor. veter. VII. I. 306.), ferner von Eulogius von Alexandr. (ap. Phot. cod. 230.) Diese Abhandlung Cyrill's erschien zum ersten Male im Drucke in der collectio nova scriptor veter. ab Ang. Majo edita, t. VIII. II. 108—131.

4) Διαλεξις προς Νεστοριον, ὁτι Θεοτοκος ἡ ἁγια παρθενος, οὐ χριστοτοκος. — Diese Schrift findet sich abgedruckt in der collect. nova scriptor. veter. ab Ang. Majo edita, t. VIII. II. 132—135.

5) Ὁτι εἱς ὁ Χριστος. — Opp. s. Cyrille, T. V. I. 714—778.

6) Ueber welche wir unten (S. 308. und 309.) reden werden.

mehr ein selbstständiges Werk[1]) und der Zweck desselben ist die Bekämpfung der Irrthümer des Nestorius. Diese werden ausdrücklich angeführt (Opp. s. Cyr. t. V. 715—716. und 728—729.), worauf Cyrillus erklärt, wie es zu verstehen sei, dass des Vaters ewiges Wort Mensch wurde, und nach der ewigen Zeugung aus dem Vater noch einer zeitlichen Geburt aus der heiligen Jungfrau sich unterwarf (721—726). — Sodann zeigt der heilige Lehrer, warum der menschgewordene Logos Christus, d. i. der Gesalbte, genannt werde (726—728.). — Hierauf geht er zum Grundirrthume der nestorianischen Lehre über, und beweist im Gegensatze zu demselben die persönliche Einheit der beiden Naturen in Christus, wobei er es nicht unterlässt auf die nachtheiligen Consequenzen jener Häresie hinzuweisen (728—736.). — Im Folgenden verwirft er die nestorianische Behauptung, dass es zwei Söhne — einen Gottessohn und einen Sohn David's — gäbe, von welchen jener der natürliche, dieser nur der Adoptivsohn Gottes sei. Durch diese Theilung der Person werde das Erlösungswerk vernichtet (737—750.). — Weiterhin wird die Lehre von der hypostatischen Einheit Christi gegen die Behauptung vertheidigt, dass die Ausdrücke: Prophet, Apostel, Hoherpriester u. s. w., mit welchen die heilige Schrift den Erlöser bezeichnet, eine Dualität der Person Christi zur Voraussetzung haben (750—757.)

---

1) Es wird erwähnt von Eulogius von Alexandrien (ap. Phot. cod. 230.), von Leontius Byz. (contra Nest. et Eutych. l. I. ap. Galland. XII. 673. et de sectis act. X. ap. Galland. XII. 653.) und von Leontius von Jerusalem in dessen Schrift: Ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φυσιν λεγοντας συνθετον τον κυριον ἡμων Ιησουν Χριστον, και μαρτυρια των ἁγιων και ἀναλυσις του δογματος αὐτων. (Maji, veter. script. nov. collect. VII. I. 135.) — Ein Theil dieser Schrift ist auch abgedruckt in den argumenta s. Cyrilli Alexandr. et Joannis Damasc. contra Nestor., August. Vindelic. 1611. 73—77. Vgl. Fessler, Institut. patrol. II. 543. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 155. — Oudin, commentar. de scriptor. ecclesiast., Lips. 1722. I. 1032. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, §. 2. n. 29.

— Diese biblischen Redeweisen beziehen sich eben auf die menschliche Natur Christi. Vermöge der hypostatischen Vereinigung beider Naturen könne man daher gar wohl auch sagen: Christus habe gelitten und er sei leidensunfähig, er sei gestorben und sei dennoch der Spender des Lebens, er sei Knecht und Herr zugleich (757—778.).

b. Des heiligen Cyrillus dogmatische Schriften gegen die Arianer.

1. Das Buch der Schätze über die heilige und wesensgleiche Dreieinigkeit[1]).

Dieses Werk ist eines der besten des heil. Cyrillus. Die Tendenz desselben geht dahin, das Lehrgebäude des Arianismus zu stürzen und den Beweis für die Gottheit des Erlösers zu erbringen. Den Namen: ἡ βιβλος των θησαυρων führt es mit vollem Rechte auf Grund der vielen und wichtigsten Wahrheiten des Glaubens, welche in demselben zur Sprache kommen[2]).

Der heilige Lehrer verfasste diese Schrift auf die Bitte eines Freundes (Nemesinus) hin. Er wendet in diesem Werke die scholastische Lehrmethode an, indem er fünfunddreissig Sätze aufstellt, welche sich auf das Dogma der Trinität beziehen, sodann dieselben durch die Schrift- und Vernunftbeweise erhärtet und gegen die Einwürfe der Gegner vertei-

---

1) Ἡ βιβλος των θησαυρων περι της ἁγιας και ὁμοουσιου τριαδος. — Fessler, Institut. patrolog. II. 535. sq. — Oudin, commentarius de scriptoribus ecclés. I. col. 1028. sqq. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, art. II. §. 2. Daselbst heisst es: »Il y en a même (Niceph. hist eccl. XIV. 14.) qui ont regardé cet ouvrage comme le meilleur de tous ceux de saint Cyrille.

2) Fessler l. c. sagt über den Titel dieses Werkes: »ita inscribitur, quia tam ingentem in se divinarum veritatum ac principiorum *thesaurum* complectitur, ut argumentorum omnium in defensionem sacrosancti huius mysterii eo usque prolatorum veluti *summam* exhibeat.«

digt[1]). Die natürliche Eintheilung des ganzen Werkes ist somit jene in fünfunddreissig Thesen, nicht aber in vierzehn Bücher, eine Eintheilung, welche erst später entstanden ist.

Inhalt. — In der Einleitung gibt Cyrillus den Zweck dieser Schrift an, welcher in dem Nachweise der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater bestehe. Dies wolle er gegen die Angriffe des Arius und Eunomius zeigen.

Die 1. Proposition handelt über den Terminus »ungezeugt« und stellt die Frage auf, ob dieser Begriff dem Vater allein zukomme oder auch dem göttlichen Worte. In dem ersteren Falle müsse man, wie die Arianer behaupten, den Sohn unter die Geschöpfe versetzen. Dagegen erklärt nun der heilige Lehrer kurz und bündig die verschiedenen Bedeutungen des Wortes „ἀγενετος“ und zeigt, dass das göttliche Wort wesensgleich mit dem Vater sei, indem er sich auf die Worte des Erlösers stützt: »Ich und der Vater sind Eins[2]).« Diese Worte beweisen sowohl die Identität des

1) Es wird dieses Werk bei den Alten häufig erwähnt; z. B. im Lateranconcile unter Martin I. (a. 649.) Secret. V. (Mansi, X. 1075—1078., 1093—1094., 1105—1108.); ferner auf der dritten Kirchenversammlung von Constantinopel a. 680. act. IV. (Mansi, XI. 259—260., 265—266.) und act. X. (Mansi, XI. 409—410., 417—420., 429—430., 431—432.); ferner von dem heil. Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), vom heil. Eulogius von Alexandrien (ap. Phot. cod. 230.), von Lont. Byzant. contra Nestor. et Eutych. lib. II. (Galland. XII. 684.), von S. Maxim. Confessor in tomo dogmat. adv. Heraclii ecthesin (Opp. ed. Combesis. t. II. p. 87.), und in dem Werke des Leontius von Jerusalem, welches den Titel trägt: Ἀπορίαι προς τους μιαν φυσιν λεγοντας συνθετον τον κυριον ἡμων Ιησουν Χριστον και μαρτυρια των ἁγιων και ἀναλυσις του δογματος αὐτων. (Maji, veter. script. nov. coll. VII. I. 133.) S. Fessler, l. c.; — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 157. — Fabricii biblioth. graec. Vol. IX. 461—462. — Phot. cod. 136. — Die Citate, welche beim heil. Thomas von Aquin vorkommen, sind weder aus dem Thesaurus noch überhaupt aus irgend einem Werke Cyrill's. S. darüber die weitläufige Abhandlung bei Oudin, commentar. de scriptor. eccl. I. col. 1028. sqq.

2) Joan. 10.

Wesens als auch die Verschiedenheit der Person. Es ist also nur Einer ungezeugt; und doch darf man den Sohn nicht unter die Geschöpfe zählen, da er sonst nicht das Bild des Vaters wäre. Dies liege aber in den Worten: »Wer mich sieht, sieht auch den Vater[1]).«

Die 2. Thesis sagt, dass es besser sei die erste göttliche Person den »Vater« als den »Ungezeugten« zu nennen, indem der Begriff »Vater« nothwendig die Idee des »Sohnes« erweckt.

Die 3. und 4. Thesis lehrt, dass sich der Ausdruck „ἀγένετος" keineswegs auf die göttliche Wesenheit beziehe, da sonst ein Gegensatz zwischen der Wesenheit des Vaters (des Ungezeugten) und der des Sohnes (als des Gezeugten) statuirt würde.

In der 5. Thesis wendet sich Cyrillus gegen jene, welche behaupteten: es sei eine Zeit gewesen, in welcher der Sohn noch nicht existirt habe. Diesen arianischen Satz bekämpft er mit Hinweisung auf jene Texte der heiligen Schrift, welche die Ewigkeit des Sohnes darlegen. Sodann widerlegt er auch weitläufig die Einwürfe der Gegner.

Die 6. Thesis lautet: Der Vater war nicht früher als der Sohn und dieser ist mit ihm von Ewigkeit her. Hinweisend auf den Unterschied, welcher zwischen der göttlichen Zeugung und der menschlichen besteht, sowie auch auf das Bild von dem Feuer und dessen Licht und Wärme — zeigt Cyrillus im Gegensatze zu Eunomius die Correctheit des obigen Satzes. — »Wenn der Vater ohne Anfang und immer ungezeugt gewesen ist . . . und der Sohn als gezeugt gedacht wird: wie ist es dann möglich, dass der Gezeugte keinen Anfang habe? So sagt Eunomius. Wir aber sagen, dass kein

1) Joan. 14.

Grund uns nöthige, den Ungezeugten durch einen Anfang zu begrenzen, wenn der Erzeuger ungezeugt ist. Es ist ja nicht die Rede von körperlichen Dingen, in welchen das Entstandene der Zeit unterworfen und gleichsam vom Nichtsein zum Sein fortschreitend durch einen Anfang begrenzt wird; es ist vielmehr die Rede von der göttlichen Wesenheit, in welcher alles unaussprechlich und gotteswürdig ist. Die Art und Weise der göttlichen Zeugung übersteigt die menschliche Einsicht und unterliegt nicht menschlichen Gesetzen, sondern überragt die schwachen Naturgesetze um so viel, als die menschliche Natur von der göttlichen übertroffen wird. Man kann also jenen keineswegs durch einen Anfang begrenzen, welcher über jeden Anfang der Dauer ist und der zu Moses sagte: »»Ich bin, der ich bin.«« Welchen Anfang des Seins will jemand dem Immerseienden beilegen? Eunomius aber glaubt, dass der Sohn etwa deshalb einen Anfang habe, weil der Vater ungezeugt und der Sohn gezeugt ist. Aber obwohl »ungezeugt« und »gezeugt« Gegensätze und Bezeichnungen des Vaters und Sohnes sind, so werden diesen beiden dennoch nicht alle Gegensätze zugeschrieben. Der Vater ist Gott und deswegen ist auch der Sohn Gott, und wenn der Vater König ist, so ist in gleicher Weise auch der Sohn König. Eben derselbe Grund obwaltet bei den übrigen Prädicaten. Ein jeder von beiden ist nämlich unsterblich, unsichtbar und allmächtig; ewig ist der Vater seiner Natur nach, also ist auch in gleicher Weise der Sohn ewig. Auch sehen wir, dass vergängliche Dinge oft mit entgegengesetzten Namen bezeichnet werden und doch kommen sie in vielen Eigenschaften überein. Dem animalischen Wesen steht jenes gegenüber, welches kein Thier ist, z. B. dem Pferde die Pflanze, und doch ist vieles beiden gemeinsam. Was hindert uns also in dem Vater und dem Sohne, welche durch Gegensätze unterschieden sind, Gemeinschaftliches anzunehmen? Die Einheit der Natur wird darum nicht zer-

stört, weil jeder auf andere Weise subsistirt. Die Zeugung deutet die Kindschaft an. Diese ist aber mit der Ewigkeit wohl vereinbar. Wenn aus dem Sterblichen Sterbliches geboren wird und Verwesliches aus dem Verweslichen, so muss auch nothwendig das, was aus dem Ewigen und Unsterblichen geboren wird, ewig und unsterblich sein. Demnach wird — was die Natur anbelangt — der Sohn sich gerade so verhalten, wie der Erzeuger. Der Sohn ist also nicht geworden; wer aber nicht geworden ist, wie kann der durch einen Anfang beschränkt sein? Wenn er aber durch keinen Anfang beschränkt ist, so ist er gleich dem Vater ewig. Deshalb irren jene sehr, welche glauben, dass die Zeugung des Sohnes einen Anfang gehabt habe, weil sie den Sohn Gottes wie einen Menschen betrachten. Weil der Mensch aus dem Nichtsein zu existiren beginnt, so muss auch seine Zeugung einen Beginn haben. Aber so wie Gott selbst ohne Anfang und ungezeugt ist, so ist auch sein Sohn ohne Anfang und nicht erst geworden. Weil die Substanz Gottes über jede Zeit, jeden Anfang und Raum ist, so ist auch die Zeugung Gottes über dies alles erhaben. . . . . Wenn aber Gott den Sohn zeugte, wie ist er dann unverändert geblieben?« Auf diesen Einwurf antwortet Cyrillus durch folgenden Vergleich: »Das Feuer erzeugt und bringt aus sich die Wärme hervor, welche in ihm ist und welche nicht erst aus der Nichtwärme in die Wärme übergegangen ist. Jenes wird nie aufhören das hervorzubringen, was seiner Natur nach in ihm ist. Sobald als das Feuer da ist, sind auch Wärme und Licht da. Wenn also auch in den geschaffenen Dingen eine derartige Erzeugungsweise vorkömmt, wäre es dann vernünftig, demjenigen nicht Grösseres zuzugestehen, dessen Grösse der menschliche Geist auf keinen Fall erreichen kann. . . . . Wenn also jedes Gewordene, weil es aus dem Gewordenen entstand, diesem ähnlich ist, so ist auch das,

was aus dem Nichtgewordenen geboren ist, nicht geworden. Da nun der Sohn aus dem nicht gewordenen und ewigen Vater geboren ist, so ist auch er selbst nicht geworden und gleich ewig mit dem Vater, besitzend in sich selbst die ganze Würde der väterlichen Natur. — Aber, sagen sie, wir läugnen nicht, dass der Sohn dem Vater gleich ewig genannt werde; dies aber nicht deshalb, weil der Sohn wirklich von Ewigkeit her war, sondern weil der Vater von Ewigkeit her den Willen hatte, einen Sohn zu zeugen. — Dies zu sagen ist verwegen und gottlos.« Cyrillus beweist dies und widerlegt diesen Einwurf der Gegner.

Die 7. Thesis sagt: Dass der Vater den Sohn ohne Veränderung oder Theilung seines Wesens gezeugt habe. Der heilige Lehrer bemüht sich auch hier ausführlich die Einwendung des Eunomius zu widerlegen.

In der 8. Thesis wendet sich Cyrillus gegen jene, welche die Frage aufwerfen: ob der Vater den Sohn mit oder ohne Willen und Ueberlegung gezeugt habe. Die Arianer stellten diese Frage auf, um dadurch die Katholiken in die Enge zu treiben. Sei nämlich das Erste der Fall, so müsse der Vater früher gewesen sein, und es müsse eine Zeit gegeben haben, in welcher der Sohn noch nicht war, weil Wille und Ueberlegung der That vorangehen. Im zweiten Falle aber müsse man annehmen, dass der Vater etwas gegen seinen Willen gelitten habe. Dies aber gehe nicht an. — Vor diese sophistische Alternative gestellt zeigt nun Cyrillus, dass weder das eine noch das andere der Fall ist. Er erinnert an die Schrifttexte, in welchen der Sohn der Glanz, die Form und das Bild des unsichtbaren Gottes genannt und gesagt wird, dass der Vater durch den Sohn alles erschuf. »Der Sohn Gottes selbst ist es also, in welchem er will und alles macht. Wie also könnte der Sohn erst durch den Willen des Vaters geworden sein, da doch in ihm selbst der Wille des

Vaters ist? Denn entweder muss man eine andere Weisheit denken, in welcher er den Sohn gedacht und gemacht hat.., oder wenn es keine andere gibt, so ist der Sohn allein die Weisheit des Vaters und so ist er gerade auch sein Wille. Denn in der Weisheit Gottes liegt sein Wollen.«

Diese Gedankenreihe führt den heil. Cyrillus in der 9. Thesis dahin, einem Missverständnisse vorzubeugen. Er zeigt nämlich, dass die gegnerische Behauptung falsch sei: Der Sohn sei nicht dem Vater, sondern dem Willen des Vaters ähnlich.

Die 10. Thesis lautet: Der Sohn ist dem Vater wesensgleich. Diesen Fundamentalsatz, welcher bekanntlich der beständige Zankapfel während der arianischen Streitigkeiten war, beweist Cyrillus aus mehreren Schriftstellen, wobei er sich zugleich auch bemüht jenen Texten[1]) ihre rechte Bedeutung zurückzugeben, welche von den Arianern missdeutet und zur Grundlegung ihres häretischen Lehrgebäudes missbraucht worden waren. — S. die 11. und 12. Thesis.

In der 13. Thesis zeigt Cyrillus, dass der Sohn keine veränderliche Natur hat, sondern aus dem unveränderlichen Wesen des Vaters gezeugt ist, und dass der Sohn nicht ausserhalb des Vaters ist, wie es etwa bei der Geburt eines Menschen der Fall ist.

Den Einwurf des Eunomius: dass nach den Worten der Schrift der Vater dem Sohne verlieh, das Leben in sich selbst zu haben[2]), und dass somit der Sohn jünger sei als der Vater — diesen Einwurf löst Cyrillus in der Beweisführung zur 14. Thesis.

Die 15. Thesis polemisirt gegen die Arianer, welche behaupteten, der Sohn Gottes sei ein Geschöpf, freilich vorzüglicher als alle übrigen Creaturen. Um diese Behauptung zu

1) Z. B. »Der Vater ist grösser als ich.« — 2) Joan. 5.

stützen, citirten sie die Worte der Schrift: »Der Herr erschuf mich als den Anfang seiner Wege[1].« Dagegen zeigt der heilige Lehrer, dass der Logos keineswegs ein Geschöpf sei, und exegesirt den angeführten Text.

Die 16. Thesis lehrt, dass der Sohn, obgleich vom Vater gezeugt, dennoch von diesem nicht getrennt und daher auch kein Geschöpf sei. Cyrillus illustrirt diesen Satz durch ein Bild aus der Natur. Sowie der Glanz, welcher von der Sonne, und die Wärme, welche vom Feuer ausgeht, mit ihren Quellen Eins sind, so auch der Vater und Sohn.

Die 17.—19. Thesis polemisirt wieder gegen die arianische Lehre, dass der Sohn ein Geschöpf sei.

Die folgenden 11 Thesen (20.—30.) geben jene Texte der heiligen Schrift als Gegenstand der Untersuchung an, welche sich auf die menschliche Natur des Erlösers beziehen, und aus diesem Grunde von den Arianern zu ihren Gunsten missdeutet wurden. Cyrillus führt den Beweis, dass die arianische Bibelexegese eine einseitige und darum irrige sei, und dass aus jenen Bibelstellen keineswegs die Geschöpflichkeit des Logos zu folgern sei, indem sie sich ja nicht auf dessen Gottheit, sondern auf seine Menschheit beziehen. Solche Texte sind z. B.: »Christus, welcher in der Gestalt Gottes war . . . .[2].« Ferner aus dem Hebräerbriefe: »Um so grösser als die Engel war er geschaffen . . . .[3].« Paulus nennt den Erlöser »den Apostel und Hohenpriester . . . .[4].« Dazu die Worte Christi vom Nichtwissen der Stunde des Gerichtes, und das Gebet des Erlösers zu seinem Vater: »Verherrliche deinen Sohn.« Ferner die Worte: »Meine Seele ist betrübt . . . .«, und der biblische Ausdruck: »Erstgeborener[5].« Hierher gehört auch das evangelische Wort: »Jesus nahm zu . . . .[6].« u. s. w.

1) Prov. 8. — 2) Ep. ad Philipp. 2. — 3) Cap. 1. — 4) Hebr. 1. 5) Ep. ad Coloss. 1. — 6) Luc. 2.

Die 31. Thesis wendet sich gegen die unsinnige Behauptung, dass Gott sein Wesen nicht besser kenne, als wir das unsrige.

Die 32. Thesis lautet: Dass der Sohn seiner Natur nach Gott sei. Dies beweist Cyrillus durch Anführung und weitläufige Erklärung vieler Stellen des neuen Testamentes. So citirt er z. B. die paulinischen Worte: »Durch Jesum Christum ... empfingen wir die Gnade und das Apostolat...[1]).« »Wenn sie ihn erkannt hätten, so würden sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt haben[2]).« »Wir sollen ... auf Gott, der die Todten erweckt, vertrauen[3]).« »Wenn euch Jemand ein anderes Evangelium predigen würde ....[4])« u. s. w. So bemüht sich der heilige Lehrer aus allen Büchern des neuen Bundes passende Stellen zu wählen, um daraus die Gottheit Christi zu beweisen.

Die letzten drei Propositionen (33—35.) beschäftigen sich mit dem heiligen Geiste, und Cyrillus beweist, dass derselbe wahrer Gott ist, dass er ferner vom Vater und Sohne ausgeht, und dass er durch den Sohn den vernünftigen Geschöpfen gegeben wird. Um dies zu zeigen, trifft der heilige Lehrer auch hier eine passende Auswahl von Texten sowohl aus den paulinischen Briefen als auch aus den Evangelien. — Dies der Inhalt der vorliegenden Schrift[5]).

---

1) Rom. 1. — 2) 1. Cor. 1. — 3) 2. Cor. 1. — 4) Galat. 1.

5) Wird dieses Werk in 14 Bücher eingetheilt — eine Eintheilung, die, wie schon oben bemerkt, nicht ursprünglich bestand und auch nur in einigen Ausgaben zu finden ist, — so gehören dem ersten Buche die 9 ersten Thesen als ebenso viele Capitel an. Das zweite Buch umfasst die Thesen 10. und 11.; das dritte Buch die 12. und 13.; das vierte Buch die 14.; das fünfte Buch die 15.; das sechste Buch die 16.; das siebente Buch die Thesen 17—19.; das achte Buch die 20. Thesis; das neunte Buch die 21. und 22.; das zehnte Buch die Thesen 23—30.; das eilfte Buch die 31.; das zwölfte Buch die 32.; und die zwei letzten Bücher enthalten die Thesen 33—35.

2. Die sieben Dialoge über die heilige und wesensgleiche Dreifaltigkeit[1]).

Ein anderes Werk über das Geheimniss der heiligsten Dreifaltigkeit schrieb Cyrillus in Form von Dialogen zwischen ihm und dem Priester Hermias. Es hat — wie die Einleitung sagt — denselben Zweck wie das eben besprochene Werk des heiligen Bischofes, nämlich: einige Fragen aus dem Gebiete der Trinitätslehre zu behandeln, insoweit dies der beschränkten Fassungskraft des menschlichen Geistes möglich ist. Denn nach der Lehre des heiligen Apostels sieht der Mensch die Glaubensgeheimnisse nur wie in einem Räthsel und Spiegel.

Aus der Vorrede erfahren wir auch, dass diese Schrift ebenso wie die vorige dem Freunde und Amtsbruder des Cyrillus — Nemesinus — gewidmet ist.

Was die Zeit der Abfassung anbelangt, so fällt dieselbe noch vor das Jahr 426, wie wir aus den Schlussworten des ersten Briefes Cyrill's an Nestorius ersehen können, wo von dieser Schrift die Rede ist[2]).

Dieses Werk des heiligen Lehrers wird in sieben Dialoge (ἑπτα λογιδιοις) eingetheilt[3]).

---

1) Περι της ἁγιας και ὁμοουσιου τριαδος. — Opp. s. Cyr. V. P. I. 383—659.

2) Dieses Werk wird erwähnt auf der römischen Synode, welche unter Martin I. a. 649. abgehalten wurde. S. Secret. V. (Mansi, X. 1077. 1080. 1136.); ferner von Leont. Byzant. contra Nestor. et Eutych. l. I. (Galland. XII. 673.), von Anastas. Sin. Ὁδηγος, cap. 9. und 22., von Joh. Damasc. in d. Briefe über das Trisagion n. 22., wo der 7. Dialog citirt wird unter dem Titel: Das Buch über den heiligen Geist an Hermias. Auch Photius (cod. 49.) spricht von dieser Schrift Cyrill's. — S. Fessler, Institut. patrol. II. 537; — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 155; — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, §. II. n. 20. sqq.; — Fabricii, biblioth. Graeca IX. 462—463.

3) Ausser diesen 7 Dialogen werden bisweilen auch noch zwei andere (der 8. und 9.) gezählt; dies jedoch mit Unrecht; denn der sog. 8.

Inhalt. — Im ersten Dialoge zeigt Cyrillus, dass der Sohn dem Vater wesensgleich und ewig ist. Um dies zu beweisen führt er das nicänische Glaubensbekenntniss sowie auch passende Stellen der heiligen Schrift an, welche jenes Dogma enthalten. Auf den Einwurf der Arianer, dass der von den nicänischen Vätern gebrauchte Ausdruck: »wesensgleich« in der heiligen Schrift nicht vorkomme und darum uncorrect sei, — auf diesen Einwurf erwiedert er, dass auch noch andere Prädicate thatsächlich Gott beigelegt werden müssen, obgleich sie sich in den heiligen Büchern keineswegs finden. So müsse man z. B. sagen, Gott sei ein körperloses Wesen, obgleich die heilige Schrift diesen Terminus nicht gebraucht, wenn sie von Gott redet. Ja, gerade die Bezeichnung: »wesensähnlich«, welche die Arianer im Gegensatze zum nicänischen Symbolum gebrauchen, rechtfertige die Neuheit des „ὁμοούσιος", weil das eine Wort ebensowenig wie das andere in der Bibel zu finden ist. Cyrillus kommt demnach zu dem Schlusse, dass dieser Einwurf nicht ehrlich gemeint und dass der Grund hiefür vielmehr in der häretischen Läugnung der Wesensgleichheit des Sohnes und Vaters zu suchen sei.

Im zweiten Dialoge lehrt Cyrillus, dass der Logos vom Vater gezeugt sei. Er beweist dies auf Grund mehrerer Schrifttexte und der Taufformel. Aus den Worten dieser Formel ersehen wir, dass der Vater die Wurzel ist, aus welcher die

---

Dialog ist nichts als eine mit wenigen Aenderungen vorgenommene Copie des Cyrill'schen Werkes: Περι της ὀρθης πιστεως προς Θεοδοσιον, worüber wir schon oben gesprochen haben. Dieselbe ist in die Form eines Dialoges gebracht und stammt in dieser Gestalt von einem späteren Auctor. — Der 9. Dialog gehört ebensowenig in das Gebiet der Trinitätslehre, sondern handelt über die hypostatische Einheit Jesu Christi und führt den Titel: ὁτι εἰς ὁ Χριστος. Wir haben schon oben gesehen, dass diese Schrift Cyrill's eine für sich bestehende ist, und dass sie demnach keineswegs als eine Fortsetzung des gegenwärtig in Rede stehenden Werkes zu betrachten ist.

Geburt des Sohnes stammt. Diese Geburt ist aber nicht, wie bei den Geschöpfen, in der Zeit entstanden, sondern sie ist vielmehr von Ewigkeit her. Die Geburt des Sohnes wird hierauf verglichen mit der Entstehung des Gedankens (oder Wortes) im menschlichen Geiste und mit dem Ausgange des Strahles aus der Sonne.

Die Tendenz des dritten Dialoges ist fast die nämliche wie jene der beiden ersten. Cyrillus beweist unter Anführung mehrerer Aussprüche der heiligen Schrift die Gottheit des Sohnes und dessen Wesensgleichheit mit dem Vater.

Im vierten Dialoge polemisirt der heilige Lehrer gegen die arianische Anschauung von der Geschöpflichkeit des Logos.

Der fünfte Dialog zeigt, dass alles, was sich auf die göttliche Wesenheit bezieht, ebenso im Sohne wie im Vater zu finden sei. Dies gehe aus den paulinischen Worten[1]) hervor: »Dass Jesus es nicht für einen Raub hielt, Gott gleich zu sein . . . .«, ferner aus den Anfangsworten des Johannes-Evangeliums: »Im Anfange war das Wort . . . .«; dasselbe bezeugen auch die Worte des Hebräerbriefes[2]): »Christus ist gestern und heute und in Ewigkeit derselbe« u. s. w. — Zum Schlusse dieses sowie im ganzen

Sechsten Dialoge beweist der heilige Lehrer, dass die Schrifttexte, welche dem Erlöser menschliche Eigenschaften beilegen, keineswegs die Gottheit desselben läugnen; denn vermöge seiner doppelten Natur — der göttlichen und menschlichen — müssen ihm nothwendiger Weise auch zweierlei Prädicate beigelegt werden. Cyrillus führt eine grosse Anzahl jener Schriftstellen, die sich auf die Menschheit Christi beziehen, an und erläutert dieselben. Da er also hier das Gebiet der Incarnationslehre betreten hatte, konnte er sich später im Briefe an Nestorius mit vollem Rechte auf das hier Dargelegte berufen.

1) Philipp. 2. — 2) Heb. 9.

Der siebente Dialog handelt von der dritten göttlichen Person und zeigt, dass der heilige Geist wahrer Gott ist und vom Vater ausgeht. Der heil. Cyrillus führt zu diesem Zwecke jene Zeugnisse der heiligen Schrift an, in welchem dem heiligen Geiste der Name und die Attribute Gottes beigelegt werden[1]).

3. Die Schrift über die heilige und lebenspendende Dreieinigkeit[2]).

Diese Schrift des heil. Cyrillus — die dritte unter jenen, welche sich auf das Geheimniss der Trinität beziehen — erschien zum ersten Male im Drucke in der »Nova collectio scriptorum veterum edit. ab Angelo Majo[3]).«

Die Tendenz dieses Werkes geht dahin, den Inhalt und die Bedeutung des bezeichneten Dogmas darzulegen, den Beweis für dasselbe aus der heiligen Schrift zu erbringen und die entgegenstehenden Irrthümer zu kennzeichnen.

Diese Schrift ist in 28 Capitel eingetheilt. Den Inhalt derselben entnehmen wir aus ihren Ueberschriften[4]).

---

1) In den Werken Cyrill's t. V. P. I. 660—677. findet sich noch eine kleine Schrift über den heiligen Geist, welche gewissermassen als eine Beilage zum siebenten Dialoge zu betrachten ist. Sie stammt von einem späteren Auctor und enthält die vorzüglichsten Beweisgründe für die Gottheit des heiligen Geistes. Die meisten derselben führt schon Cyrillus in dem erwähnten Dialoge an. S. Fessler, Institut. patrol. II. 537. not. — Ceillier, histoire génér. des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, §. II. 275. sq.

2) Περι της ἁγιας και ζωοποιου τριαδος. — S. Fessler, Institut. patrolog. II. 538.

3) T. VIII. P. II. 27—58.

4) Cap. 1. Ὁτι περι πολλου ποιειται ὁ Θεος των ἀνθρωπων σωτηριαν.
Cap. 2. Τις ὁ χαρακτηρ του ἐκκλησιαστικου λογου.
Cap. 3. Ὁτι ὡς προς εὐσεβεις ἡ διδασκαλια γενησεται.
Cap. 4. Ὁποιας δει διαληψεις ἐχειν περι του Θεου και πατρος.
Cap. 5. Ὁποια δει περι του υἱου φρονειν.
Cap. 6. Ὁτι τον υἱον τῳ πατρι συναϊδιον διδασκουσιν αἱ γραφαι.
Cap. 7. Ἀποδειξις ἐκ της παλαιας, ὁτι αἰδιος ὁ υἱος.

B. Apologetische Schriften Cyrill's.

Die zehn Bücher gegen den Kaiser Julian[1]).

α. Veranlassung und Zeit der Abfassung.

Die drei Bücher, welche Kaiser Julian gegen das Christenthum schrieb, wurden häufig von den Heiden gelesen, und

---

Cap. 8. Ὅτι τα μεν ἁρμοττει τῳ θεῳ λογῳ, τα δε τῃ ἀναληφθειση φυσει.
Cap. 9. Περι της ἐκ θεου γεννησεως.
Cap. 10. Τις ἡ ἐννοια τῶν του κυριου ὀνοματων.
Cap. 11. Ὅτι οὐδεις οἰδε τον υἱον εἰ μη ὁ πατηρ, και οὐδεις οἰδε τον πατερα εἰ μη ὁ υἱος.
Cap. 12. Ὅτι ἰση του πατρος και του υἱου ἡ δυναμις.
Cap. 13. Ὅτι πολλαχοθεν ἐστι μαθειν πατρος και υἱου την ἰσοτητα.
Cap. 14. Ἀποδειξις, ἰσοτιμον εἰναι τῳ πατρι τον υἱον.
Cap. 15. Ὅτι μια πατρος και υἱου ἡ φυσις.
Cap. 16. Ὅτι πολλαχου ὁ κυριος μιαν αὐτου και του πατρος την οὐσιαν ἐδιδαξεν.
Cap. 17. Ἑτερα ἀποδειξις, ἰσον εἰναι τον υἱον τῳ πατρι.
Cap. 18. Ὅτι μια πατρος και υἱου ἡ δεσποτεια.
Cap. 19. Περι του ἁγιου πνευματος.
Cap. 20. Ὅτι πατρι και υἱῳ το πνευμα συνταττεται.
Cap. 21. Ἀποδειξις της του πνευματος δεσποτειας.
Cap. 22. Ὅτι δημιουργος ὁ παρακλητος.
Cap. 23. Ὅτι ἐκ θεου το πνευμα το ἁγιον.
Cap. 24. Ὅτι ὁ μεγας ἀποστολος θεον εἰδε το πνευμα το ἁγιον.
Cap. 25. Ὅτι και ὁ θεσπεσιος Πετρος συνοδῳ περι του πνευματος δεχεται.
Cap. 26. Ἐκ πλειονων ἀποδειξις θεον εἰναι το ἁγιον πνευμα.
Cap. 27. Ὅτι ἀκτιστως ἐκ θεου το πνευμα το ἁγιον διο και αἰωνιον καλειται.
Cap. 28. Ἀνακεφαλαιωσις της πιστεως.

1) Ὑπερ της των Χριστιανων εὐαγους θρησκειας προς τα ἐν ἀθεοις Ιουλιανου. — Opp. s. Cyr. t. VI. — S. Fessler, Institut. patrolog. II. 531. sqq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 157. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, art. II. §. VIII. — Oudin, commentarius de scriptoribus eccles. I. 1045. — Dieses Werk Cyrill's wurde auch separat griechisch und lateinisch abgedruckt und herausgegeben von Ezechiel Spanheim unter dem Titel: Juliani imperatoris opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandrini contra impium Julianum libri X. cum notis et observationibus. Lipsiae. 1696. fol. — Vgl. Jul. imp. libror. c. Christ., quae supersunt, coll. a Neumann, cum fragm. syr. Cyrilli Alexandrini, ed. a Nestle. Lips. 1880.

wurden von diesen über alle Massen mit Lobsprüchen überhäuft. Kam es zu Streitigkeiten zwischen Christen und Heiden, so wiesen diese oftmals hin auf die Bücher des Abtrünnigen und auf die darin niedergelegten »Enthüllungen« und »unwiderleglichen« Einwürfe gegen den christlichen Glauben und die heilige Schrift. Dies war, wie begreiflich, auch in Alexandrien der Fall; ja hier noch mehr als an anderen Orten, indem daselbst eine grosse gegenseitige Spannung und Erbitterung herrschte. Wir haben davon schon zur Genüge oben gesprochen.

Unter diesen Voraussetzungen sah sich nun der heil. Cyrillus auf Bitten mehrerer Freunde veranlasst, eine Entgegnung auf die Einwürfe Julians zu verfassen[1]). Der heilige Apologet führt dieselben Wort für Wort an und zeigt uns dadurch, in welcher Weise der genannte Kaiser gegen die von ihm verlassene Religion polemisirt. Dies ist einer der wichtigsten Gründe dafür, dass wir dieses Werk Cyrill's als ein bedeutendes und schätzenswerthes ansehen müssen. Wir finden in demselben, dass Julian im Allgemeinen nichts Neues zu sagen wusste, da seine Einwürfe schon von Celsus vorgebracht und von dem gelehrten Alexandriner Origenes längst widerlegt worden waren.

Das in Rede stehende Werk des Cyrillus ist dem Kaiser Theodosius II. gewidmet, wie wir aus dem einleitenden Schreiben ersehen, welches gewissermassen als eine Vorrede betrachtet werden kann. In derselben sagt der Verfasser: Während andere dir, o Kaiser, Siegeszeichen, Kronen und derartige Dinge entgegenbringen, wodurch die Macht des Kaisers geehrt wird: will ich auf Grund meines göttlichen und prie-

1) Doch nicht alle drei Bücher Julian's scheinen von Cyrillus widerlegt worden zu sein, sondern vielmehr nur das erste. Vgl. lib. II. (Opp. s. Cyr. VI. S. 38.), lib. VII. (S. 218.) und lib. VIII. (S. 261.)

sterlichen Amtes dir Bücher weihen, welche zur Ehre Gottes geschrieben sind. . . . Wir Priester sind von Gott als Hüter der Glaubenswahrheiten bestimmt, und wir müssen darum gegen jene auftreten, welche die Ehre Gottes mit Füssen treten. Diese Bücher mögen also den Schwankenden zu Hilfe kommen und auch jenen, die im Glauben fest stehen, eine Stütze sein, durch welche sie sich noch mehr befestigen können. — Nachdem Cyrillus so das Ziel seiner Schrift kennzeichnete, drückt er noch seinen Abscheu über Julian's Apostasie aus und warnt die Gläubigen vor dem Verkehre mit Heiden; durch denselben gehe die Perle des Glaubens verloren, wie es sich an dem abtrünnigen Kaiser gezeigt habe.

Die Zeit der Abfassung dieses Werkes fällt in das Jahr 433[1]). Dies geht daraus hervor, dass Cyrillus dasselbe, als er es vollendet hatte, dem Patriarchen Johannes von Antiochien zum Zeichen der Versöhnung übersandte[2]). Diese fand aber nach Beilegung des nestorianischen Streites im genannten Jahre statt.

β. Inhalt dieses Werkes.

Im ersten Buche bemüht sich der heilige Lehrer zu zeigen, dass die griechischen Philosophen, ein Anaximander und Empedokles, ein Pythagoras und Plato, dem heiligen Gesetzgeber und Propheten Moses weit nachstehen, und dass dessen Lehren über Gott, über die Erschaffung der Welt und über das Sittengesetz unendlich vollkommener und bewunderungswürdiger seien, als die Theorien jener Weltweisen; und doch habe Moses viel früher gelebt als jene, und konnte somit nicht von ihnen gelernt haben, wohl aber diese von ihm. In der That finde sich in den Anschauungen der Philosophen

1) Baronius verlegt die Abfassung ohne Grund in eine spätere Zeit, in das Jahr 439. S. Annal. ad a. 439. n. 11.

2) S. ep. 83. Theodoreti (ed. Sirmondi III. 960.)

vieles, wodurch die mosaische Lehre bestätigt werde; doch sei diese durch die heidnischen Fabeln und Ungereimtheiten vielfach entstellt worden.

Cyrillus zeigt hierauf, dass die mosaische Erzählung von der Sündfluth (Noe-Xysuthrus) sich auch bei den heidnischen Historikern (Alexander Polyhistor und Abydenus) vorfinde. Desgleichen auch die Erzählung vom Thurmbau zu Babel. Hierauf erinnert er daran, dass alle hervorragenden Griechen jünger als Moses sind, und dass sie auf ihren Reisen, die sie in ihrem Wissensdrange vorzüglich nach Aegypten unternahmen, die mosaischen Traditionen kennen lernen mussten. Daher komme es, dass sie in jenen Lehren — namentlich über Gott und die Weltschöpfung —, welche sie aus der mosaischen Offenbarung schöpften, unter einander vielfach übereinstimmen, dagegen in anderen Puncten, wo sie ihren subjectiven Anschauungen folgten, einander widersprechen. Dies beweist Cyrillus im Folgenden dadurch, dass er zunächst die mosaischen Lehren über die eben angedeuteten Materien skizzirt, und dann zeigt, dass auch Plato, Orpheus, Homer, Pythagoras, Sophokles, Xenophon, Porphyrius und andere in manchen Puncten mit Moses übereinstimmen, wenngleich sie andererseits vieles Fabelhafte und Widersinnige aufstellen, weshalb die mosaische und die darauf sich stützende christliche Offenbarung die heidnischen Anschauungen um Unendliches überragt.

Im zweiten Buche führt der heil. Lehrer einige Einwürfe aus dem Werke Julian's an, und bemüht sich dieselben zu widerlegen.

α. Julian sagt, dass die Lehre der Galiläer (Christen) eine rein menschliche Erfindung und voll Fabeln und Irrthümer sei. — Dagegen zeigt nun Cyrillus, dass dieser Vorwurf im Gegentheile vollständig auf das Heidenthum passe, welches sowohl der Lüge als der Unsittlichkeit Thür und

Thor öffnete. Dagegen seien die christlichen Ideen erhaben und bewunderungswürdig.

β. Julian behauptet, dass die Christen die Idee Gottes aus dem Heidenthume geschöpft hätten, und dass sie als vom Paganismus Abgefallene zu betrachten seien. — Dagegen beweist Cyrillus, dass im Gegentheile die Heiden der wahren Religion abtrünnig wurden und dass nur im christlichen Glauben Wahrheit und Sittlichkeit zu finden sei.

γ. Weiterhin stellt Julian die Behauptung auf, dass die »Genesis« des Moses verrücktes Zeug enthalte, und lobt dagegen den Philosophen Plato und andere. — Dem entgegen zieht nun Cyrillus eine Parallele zwischen den mosaischen und heidnischen (Plutarch, Thales, Epikur, Demokrit, Xenophanes u. s. w.) Lehren über den Kosmos, um so die Widersprüche und Ungereimtheiten der letzteren darzuthun. Besonders verbreitet er sich über die mosaische Erzählung von der Weltschöpfung und vertheidigt sie gegen die erhobenen Einwände.

δ. Von der Weltschöpfung geht der abtrünnige Kaiser nun über auf die Schöpfung des Menschen, und vergleicht die diesbezüglichen Worte der heiligen Schrift (Genes. 1.) mit den platonischen Lehren. Wie begreiflich, wird auch hier der heidnische Philosoph dem gotterleuchteten Moses vorgezogen. — Dagegen zeigt nun Cyrillus die hohe Bedeutung der Worte: »Lasset uns den Menschen nach unserem Ebenbilde und Gleichnisse machen,« bespricht die christliche Lehre von der göttlichen Vorsehung und deckt die Mängel der Anschauungen Plato's auf.

ε. Im Folgenden verlässt Julian die Offensive und bemüht sich vielmehr die Redeweise Plato's zu vertheidigen, welcher die Sonne, den Mond, die Sterne und den Himmel Götter nennt. Er bewegt sich ganz und gar auf dem Boden der platonischen Ideenwelt. Er sieht endlich auch in dem

Umstande, dass die Betenden ihre Hände zum Himmel erheben, sowie in der Regelmässigkeit der Bewegung der Gestirne einen Beweis für die Richtigkeit der Lehren Plato's. — Cyrillus macht dagegen seine Leser auf die Haltlosigkeit der Annahme von substantiellen und subsistirenden Ideen aufmerksam und zeigt, dass der Himmel wohl der Thron Gottes genannt werden könne und dass man aus der gesetzmässigen Bewegung der Himmelskörper nach den Worten des heiligen Apostels[1]) wohl die Herrlichkeit Gottes erkennen müsse, dass aber der Himmel mit Gott nicht identificirt werden dürfe.

Das dritte Buch handelt von der Erschaffung und Verführung der Eva durch die Schlange. Julian behauptet,

α. dass diese Erzählung eine Fabel sei, da das Weib dem ersten Menschen doch zur Stütze, nicht aber zum Unheile dienen sollte. — Der heilige Apologet beweist dagegen, dass die mosaische Erzählung weit vernünftiger und glaubwürdiger ist als die heidnischen, und knüpft daran eine weitläufige Exegese über die biblischen Worte, dass das Weib dem Manne zur Hilfe gegeben sei, dass es ferner aus der Rippe gebildet wurde, und spricht endlich über die Freiheit der ersten Menschen und über das Gebot, welches sie im Paradiese zu beobachten hatten.

β. Der Spötter frägt hierauf, in welcher Sprache die Schlange gesprochen habe, ob etwa in einer menschlichen? — Dagegen zeigt der gelehrte Apologet, dass nicht die Schlange, (d. i. ein unvernünftiges Thier) sondern der Teufel durch dieselbe gesprochen habe, und weist auf die Erzählungen der heidnischen Dichter hin, welche bisweilen von redenden Thieren und Bäumen berichten.

γ. Es sei, sagt ferner Julian, widersinnig anzunehmen,

1) »Das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit.« Rom. 1, 20.

dass Gott den von ihm geschaffenen Menschen die Erkenntniss des Guten und Bösen verboten habe[1]). — Gegen diese Beschuldigung zeigt Cyrillus, dass Julian den Sinn der heiligen Schrift nicht richtig aufgefasst habe, indem es sich an der betreffenden Stelle nicht um eine theoretische Erkenntniss des Guten und Bösen handelt, — diese besassen ja die ersten Menschen vermöge ihrer hohen geistigen Begabung — sondern um eine praktische Erfahrung der Folgen, welche die moralische Handlung nach sich zieht.

δ. Sodann widerlegt der heilige Lehrer den lächerlichen Einwurf, dass der Teufel nicht als Feind, sondern vielmehr als Wohlthäter der Menschen zu betrachten sei, da sie durch ihn zur Erkenntniss des Guten und Bösen gekommen seien.

ε. Weiterhin macht Julian dem Moses den Vorwurf der Ungenauigkeit, indem dieser nichts über die Schöpfung und die Beschaffenheit der Engel sage, auch keine détaillirte Darstellung der Weltbildung gebe und endlich in seiner Kosmogonie bald den Ausdruck »erschaffen«, bald das Wort »bilden« gebraucht, so dass man nicht wissen könne, ob Sonne, Mond u. s. w., — von welchen es heisst, dass sie von Gott gebildet wurden, — erschaffen oder unerschaffen seien. — Cyrillus vertheidigt nun den mosaischen Schöpfungsbericht gegen die seichten und gehaltlosen Beschuldigungen.

ζ. Sodann polemisirt Julian gegen die mosaische Behauptung, dass die Juden das auserwählte Volk Gottes gewesen seien und nennt Moses, die Propheten und den heil. Paulus Betrüger. — Cyrillus zeigt dagegen, dass Jehova nicht etwa ein Nationalgott der Juden sei, sondern vielmehr der Schöpfer der ganzen Welt und somit seine Sorge sich auf alle Völker erstrecke, wenngleich die Juden besonders begnadigt waren. Das Wort: »Erstgeboren«, welches diesem Volke bei-

1) Mit Rücksicht auf die Worte der Genes. 2, 17.

gelegt wird, beweist zur Genüge, dass es noch andere Geschwister — Völker habe, welche ebenfalls der väterlichen Fürsorge desselben Gottes unterstehen.

η. Hierauf widerlegt der gelehrte Patriarch von Alexandrien den Einwurf, dass sich Gott um die Heiden gar nicht bekümmert habe, während er den Juden die Propheten, das Gesetz u. s. w. zukommen liess. Gottes Vorsehung und Herrschaft über die Heiden sei nicht vermindert worden, doch diese selbst seien schuld daran, dass ihnen nicht jene Gnaden zu Theil werden, wie den Juden, weil sie nämlich von Gott freiwillig abfielen. Wenn z. B. jemand blind ist und somit das Sonnenlicht nicht geniessen kann, darf er dann behaupten, dass die Sonne verfinstert sei?

ϑ. Da sich schliesslich Julian auch über die Worte der heiligen Schrift ärgert, in welchen es heisst, dass Gott die Sünden der Eltern in den Kindern strafe und dass Gott eifere, — so zeigt Cyrillus, dass von einer menschlichen Leidenschaft bei Gott keine Rede sein könne, und interpretirt zu diesem Zwecke die angedeuteten Bibeltexte.

Das vierte Buch handelt von der göttlichen Vorsehung.

α. Julian entwickelt die heidnische Anschauung von einem universalen Gotte, unter welchem einzelne Nationalgötter stehen. Diese tragen Sorge für die Völker; z. B. Mars in Bezug auf das Kriegswesen, Pallas spendet Klugheit, Mercur den Handelsfleiss u. s. w. Je nachdem nun ein Volk diesen oder jenen Gott besonders verehrt, darnach sind auch die Gaben verschieden. So sind z. B. die Celten und Germanen mit Kühnheit begabt, die Griechen und Römer mit den bürgerlichen Tugenden, die Aegypter mit Fleiss, die Syrer mit Verstand und Munterkeit. — In der Antwort auf dieses Resumé heidnischen Unsinnes verbreitet sich der heilige Apologet mit grosser Gelehrsamkeit über das Gebiet der Dämonologie, wobei er der christlichen Lehre von den heiligen Schutz-

engeln Erwähnung thut, und auch von dem Gott wohlgefälligen Opferculte im Gegensatze zu den heidnischen Menschenopfern spricht.

β. Sodann vertheidigt Cyrillus die mosaische Erzählung von dem Thurmbau und der Sprachenverwirrung, welche Julian spottend vergleicht mit der homerischen Fabel von den drei über einander gestellten Bergen, welche den Eintritt in den Himmel ermöglichen sollten.

γ Weiterhin spottet Julian über die anthropomorphischen Ausdrücke, welche in dem ebengenannten biblischen Berichte vorkommen, und greift sodann nochmals auf eine schon früher behandelte Materie zurück, indem er frägt: Wofür sollen wir Gott danken, da er uns Heiden ja die geistigen Güter vorenthielt, und uns keine Gesetze gab, auch keine Lehrer, Propheten und Gesetzgeber sandte? — Cyrillus gibt darauf eine kurze und passende Erwiederung.

δ. Sandte uns auch — so meint Julian weiter — der jüdische Nationalgott keine Gesetzgeber, so besitzen wir Heiden dennoch solche, ja sogar noch weit bessere als die Juden. — Cyrillus beweist nun das Gegentheil.

ε. Julian reflectirt nochmals auf die biblische Erzählung von der Sprachverwirrung und will aus dem diesbezüglichen Texte die Mehrheit der Nationalgötter darlegen, indem Moses Gott im Plurale sprechen lässt: Lasset uns hinabsteigen und die Sprachen verwirren. — Dagegen zeigt nun der heilige Lehrer, dass in diesen Worten vielmehr das Geheimniss der Trinität angedeutet sei.

ζ. Der abtrünnige Kaiser wagt es schliesslich noch zu behaupten, dass die Heiden weit besser über Gott dachten als die Juden; diese hielten ihn nämlich nur für einen (winzigen) Nationalgott, jene dagegen für den obersten Herrn, unter dessen Regierung die einzelnen Nationalgötter stünden. — Da-

gegen wird nun gezeigt, dass diese Behauptung auf einer irrigen Voraussetzung beruhe.

Im fünften Buche erklärt der heilige Lehrer zunächst die hohe Bedeutung des Dekaloges, und behauptet, dass zwar auch die heidnischen Völker diese Gebote kennen; doch nur deshalb, weil sie ihnen durch die Stimme der Natur gegeben sind, oder weil ihre Gesetzgeber — so Lykurg und Solon — später als Moses lebten und somit durch den Verkehr mit den Juden zur Kenntniss des Dekaloges gekommen sind.

Weiterhin widerlegt er den Einwurf Julian's, wieso es denn komme, dass Gott, obwohl er für seine Ehre eifere und sogar ein Gebot gab, welches die Anbetung fremder Götter untersagte, dennoch diese Abgötterei nicht verhindere. Ist er zu ohnmächtig dazu?

Wiewohl Gott verbietet — sagt Cyrillus weiter — fremde Götzen anzubeten, so befiehlt er doch mit Recht seinen göttlichen Sohn, das ewige Wort, anzubeten. Julian erblickte hierin einen Widerspruch Gottes mit sich selbst.

Im Folgenden hebt der Letztere wieder die Anthropomorphismen der heiligen Schrift hervor, welche Gott den Zorn, die Leidenschaftlichkeit, den Wankelmuth und die Veränderlichkeit beilegen, und sieht darin etwa Gottes Unwürdiges. Auch vergleicht er den »zornmüthigen und rachsüchtigen« Gott der Christen mit dem »sanftmüthigen« Lykurg und dem »geduldigen« Solon, und deutet darauf hin, dass die heidnischen Philosophen die Nachahmung der Götter durch Aneignung vollständiger Leidenschaftslosigkeit anempfahlen, während dagegen die jüdische Religion wilden Zorn und leidenschaftlichen Eifer fordere. — Cyrillus beweist, dass all' diese Anschuldigungen unbegründet sind.

Schliesslich behauptet Julian, dass das Heidenthum auch darum weit über der mosaischen und christlichen Religion stehe, weil es der Sitz weltlicher Wissenschaft und Gelehr-

samkeit ist. Dagegen deutet aber der heilige Bischof von Alexandrien darauf hin, dass die wahre Philosophie in der rechten Erkenntniss Gottes bestehe, welche bei den Heiden nicht zu finden sei.

Das sechste Buch handelt zunächst von den Lastern der heidnischen Philosophen.

α. Julian behauptet, dass Plato, Sokrates, Aristides, Cimon, Thales, Lykurg und andere weit besser und tugendhafter gewesen seien als Moses. — Cyrillus zeigt aber das Gegentheil, indem er die Laster jener Heiden aufdeckt und die Tugend des heiligen Gesetzgebers lobend hervorhebt.

β. Weiter vergleicht der abtrünnige Kaiser die »bewunderungswürdigen Heldenthaten« der heidnischen Heroen (eines Minos und anderer) mit den »unbedeutenden und nichtssagenden Werken« Jesu, von dem man nichts wisse, als dass er einige Kranke heilte und Teufel beschwor. — Diesen blasphemischen Einwurf widerlegt der heilige Lehrer, indem er die Wunder der Herrn ins rechte Licht stellt.

γ. Indem Julian weiter seinen Spott über die Christen ausgiesst, welche die »herrliche Götterwelt« verlassend nun einen »sterbenden Juden« anbeten: sieht sich Cyrillus veranlasst über den Tod Christi zu sprechen und das Bild des Gekreuzigten mit den Bildnissen der heidnischen Götter zu vergleichen.

δ. Der nächste Abschnitt behandelt die Weissagungen der Heiden. Cyrillus behauptet ihren dämonischen Ursprung.

ε. Im Folgenden spricht Julian von den »wunderbaren Heilungen« Aeskulaps.

ζ. Sodann wagte er es die unsinnige Behauptung aufzustellen, dass die Heiden nur einen Gott, dagegen die Christen viele Götter und noch dazu Menschen als solche anbeten. — Cyrillus beweist das Gegentheil und zeigt, dass die Christen keineswegs die heiligen Märtyrer anbeten.

η. Hierauf vertheidigt der heilige Apologet die Christen gegen den Vorwurf, als suchten sie die Heiden und Irrgläubigen zu ermorden.

ϑ. Schliesslich will Julian die Christen zur Apostasie durch den Hinblick auf materielles Wohl verleiten. Die Götter — so sagt er — haben den Heiden Macht und Einfluss verliehen, die Juden dagegen trugen immer das Sklavenjoch und auch Jesus konnte nichts zur Befreiung seines Volkes beitragen. — Dagegen wird aber von Cyrillus die hohe Bedeutung der demüthigen und niedrigen Herkunft des Erlösers hervorgehoben.

Die Einwürfe Julian's, auf welche der heilige Bischof im siebenten Buche Antwort gibt, sind folgende:

α. Die Heiden sind weit bewunderungswürdiger vermöge ihres kriegerischen Heldenmuthes als die Juden. Unter diesen lässt sich kein Mann auffinden, welcher einem Alexander oder Cäsar an die Seite gestellt werden könnte.

β. Bei den Juden gibt es keine so vollkommene Staatseinrichtung — sei es judicieller, sei es administrativer Natur — wie bei den Heiden. Auch blühe nur bei diesen Kunst und Wissenschaft.

γ. Lässt sich die Weisheit Salomo's mit jener der griechischen Philosophen in eine Linie stellen? Gewiss nicht. Ebensowenig ist aber auch anzunehmen, dass Salomo durch Weiber verführt das Heidenthum angenommen habe. Seine eigene Einsicht vielmehr war es, die ihn hiezu bewog.

δ. Julian behauptet ferner, dass die Heiden ein besseres Verständniss für die heiligen Schriften besässen als die Juden und Christen.

ε. Nochmals beansprucht Julian eine Prärogative — der Heiden vor den Christen — in Kunst und Wissenschaft (namentlich betont er die Arzneikunde und constatirt, dass er auch selbst schon einige Male durch Aeskulap geheilt worden sei).

ζ. Der abtrünnige Kaiser wirft ferner den Christen vor, dass ihre Religion eine Mischung von Judenthum und Heidenthum sei: aus beiden hätten sie etwas ausgewählt, doch nicht das Gute, sondern vielmehr das Verwerfliche, und dann beides mit einander verschmolzen.

η. Sodann tadelt er die Christen darüber, dass sie das jüdische Gesetz verliessen und beschuldigt schliesslich den heil. Paulus niedriger Schmeichelei, da dieser den Lesern seiner Briefe zu verstehen gibt, dass sie durch das Sacrament der Taufe von allen Sünden gereinigt worden seien.

Im achten Buche seines Werkes gegen Julian widerlegt Cyrillus folgende Einwürfe:

α. Jener läugnet die messianische Beziehung des Schrifttextes: »Einen Propheten wird euch der Herr, euer Gott, erwecken aus euren Brüdern, wie mich . . .[1])«; ferner der Weissagung über die Ankunft des Friedensfürsten aus dem Hause Juda[2]). Zugleich behauptet er auch, dass ein Widerspruch zwischen den Evangelien des Matthäus und Lucas in Betreff der Genealogie Christi bestehe.

β. Sodann behauptet Julian, dass viele Schriftstellen mit der Lehre von der Gottheit Christi unvereinbar seien; so z. B. »Es wird ein Stern aus Jakob aufgehen . . .[3]);« ferner die Worte: »Dein Herr und Gott ist nur Einer und keiner ist ausser ihm[4]).« Allerdings — sagt er weiter — behaupten die Christen, dass sie nur Einen Gott anbeten; thatsächlich aber haben sie deren zwei, was aus den Worten des Apostels Johannes hervorgehe: »Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott[5]).« — Cyrillus interpretirt diese Texte auf Grundlage des Dogmas der Trinität.

γ. Weiterhin stösst er sich an den Ausdruck Θεοτοκος.

1) Deuteron. 18. — 2) Genes. 49. — 3) Num. 14. — 4) Deuteron. 4. 5) Joan. 1.

Dagegen erklärt der heilige Apologet in einer weitläufigen Erwiderung die katholische Lehre von der Incarnation.

δ. Schliesslich tischt Julian noch eine Fabel aus dem Gebiete der heidnischen Mythologie — den Aeskulap betreffend — auf.

Das neunte Buch Cyrill's führt denselben Gegenstand weiter fort und widerlegt demnach weitere Einwürfe des Abtrünnigen gegen die Gottheit des Erlösers.

α. Moses spricht ja zu wiederholten Malen von Söhnen Gottes (z. B. Genes. 6.). Wenn er von Christus etwas gewusst hätte, so hätte er auch ihn den Sohn Gottes genannt. — Darauf bemerkt Cyrillus, dass ein Unterschied zwischen den Adoptivsöhnen (zu welchen auch wir gehören) und demjenigen bestehe, welcher von Natur aus Sohn Gottes genannt werden muss. Er führt zu diesem Zwecke eine grosse Anzahl von Schrifttexten aus den mosaischen Büchern an, in welchem vom Logos die Rede ist. Sodann erklärt er den typischen Charakter des Bockes, welcher am Versöhnungsfeste für die Sünden des ganzen Volkes geschlachtet wurde[1]). Dieser Typus sowie auch alle anderen haben in Christus ihre Erfüllung gefunden.

β. Hierauf beantwortet Cyrillus die Frage: Warum denn die Christen keine Opferthiere zur Ehre Gottes schlachten, und auch das jüdische Ceremonialgesetz über die Speisen nicht beobachten? Bei dieser Gelegenheit spricht er auch über die Vision des heil. Petrus.

γ. Im Folgenden findet Julian einen Widerspruch zwischen der Behauptung, dass das mosaische Gesetz nur für eine gewisse Zeit, das Gesetz Christi aber für alle Ewigkeit bestimmt sei, und dass dennoch die heilige Schrift[2]) auch für die Satzungen des Moses eine ewige Giltigkeit beanspruche.

---

1) Levit. 16. — 2) Mit Rücksicht auf Exod. 12.

δ. Schliesslich macht er dem heil. Paulus den Vorwurf, dass er ganz mit Unrecht das mosaische Gesetz als auf Christus hinzielend und durch diesen zur Vollendung kommend darstellt, während doch Moses befiehlt, dass seinem Gesetze nichts hinzugefügt und nichts davon hinweggenommen werden dürfe[1]). — Der heilige Bischof von Alexandrien beweist hingegen die Harmonie beider Behauptungen.

Nachdem der heilige Cyrillus in der angedeuteten Weise über das Verhältniss des alten zum neuen Bunde ausführlich gesprochen hat, wendet er sich im zehnten Buche gegen folgende Einwürfe Julian's:

α. Dass weder Paulus noch Matthäus, Marcus und Lucas Jesus einen Gott nennen und dass diese Benennung nur bei Johannes zu finden sei.

β. Ferner findet Julian einen Widerspruch zwischen den Texten: »Niemand hat je Gott gesehen; nur der eingeborene Sohn, welcher im Schoosse des Vaters ist, hat ihn geoffenbart« und »das Wort hat unter uns gewohnt, und wir haben seine Herrlichkeit gesehen.«

γ. Mit Rücksicht auf die Worte des Heilandes: »Folge mir und lasse die Todten ihre Todten begraben[2])« wundert sich ferner der Abtrünnige darüber, dass die Christen die Gräber besuchen. Andererseits wirft er ihnen wieder Aberglauben vor, indem er behauptet, dass sie bei den Gräbern der Träume halber schlafen. — Der heilige Apologet beweist dagegen, dass diese Anschuldigung die Christen nicht treffen könne.

δ. Ein weiterer Einwurf bezieht sich auf die Opfer im allgemeinen und besonders auf das Opfer Kain's und Abel's, wobei Julian die Frage aufwirft, warum denn das eine Gott missfiel und das andere nicht.

ε. Sodann frägt er weiter: Warum lasset ihr euch nicht

---

1) Deuter. 12. — 2) Matth. 8.

beschneiden, da doch Gott die Beschneidung als ein Bundeszeichen aufstellte und auch Christus erklärte: er sei nicht gekommen das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen. Entweder ist also Jesus ein Lügner oder ihr übertretet das mosaische Gesetz. — Weiter stellt er die Behauptung auf, dass die Juden erst in der ägyptischen Gefangenschaft die Beschneidung gelernt hätten.

ζ. Schliesslich vertheidigt Cyrillus den Patriarchen Abraham bezüglich der Anklage auf Wahrsagerei und Sterndeuterei, welche dieser bei Gelegenheit seiner Opfer betrieben haben soll[1]).

Dies der Inhalt des vorliegenden apologetischen Werkes. Dasselbe ist nicht mehr vollständig erhalten[2]).

C. Cyrill's Werke exegetischen Inhaltes.

1. Die siebenzehn Bücher über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit[3]).

Dieses Werk Cyrill's ist gewissermassen ein Schatz von allegorischen Erklärungen und moral-theologischen Reflexionen, welche der heilige Verfasser auf Grundlage der heiligen Schrift macht. Es wird uns in diesem Werke der typische Gehalt des alten Bundes vor Augen gestellt. Manche Schriftsteller machen dem heiligen Auctor den Vorwurf, dass

1) Mit Rücksicht auf Genes. 12. und 15.

2) Ang. Maji nova coll. veterum scriptor. enthält im VII. Bande das Werk: »Leontii presbyteri et Joannis sacrarum rerum liber,« in welchem 21 Fragmente der folgenden bereits verloren gegangenen Bücher Cyrill's gegen Julian zu finden sind. S. op. cit. VII. I. 94. 98. 99. 101—108. Auch in anderen Werken, z. B. bei Joan. Dam. werden Cyrilli lib. XI. XII. XV—XIX. citirt.

3) Περι της ἐν πνευματι και ἀληθεια προσκυνησεως και λατρειας. — Opp. s. Cyrilli t. I. — Fessler, Institut. patrol. II. 558. sqq. — Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1013. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés., XIII. s. Cyrille, art. II. §. 1. — Tillemont, mémoires, XIV. s Cyrille, art. 158. — Fabricii, bibliotheca Graec. IX. 457.

er im Allegorisiren hin und wieder zu weit gegangen sei. Gesetzt, dass dieser Vorwurf wirklich zum Theile begründet wäre, so können wir doch nicht umhin, den heiligen Lehrer für entschuldigt zu halten, da er ja, wie wir wissen, seine theologische Bildung der alexandrinischen Schule verdankt und die Traditionen derselben in sich aufgenommen hatte. Glücklicher Weise waren aber die Ausschreitungen dieser Schule keineswegs dem christlichen Dogma so gefährlich wie etwa die rationalisirende Tendenz, welche innerhalb der antiochenischen Schule bestand.

Das vorliegende Werk ist in der Form eines Dialoges zwischen Cyrillus und einem gewissen Palladius abgefasst.

Der Zweck desselben ist — wie schon erwähnt — die Darstellung der vorbildlichen Bedeutung des alten Testamentes, insoferne durch dasselbe die »Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit« angebahnt wurde — ein Gottesdienst, welcher erst im neuen Bunde seine Vollendung erreicht hat.

Man hat behauptet, dass diese Schrift dem heil. Cyrillus nicht zugeschrieben werden dürfe[1]). Dies jedoch mit Unrecht, indem die theils inneren, theils äusseren Gründe, welche für die Unächtheit vorgebracht werden, keineswegs stichhaltig sind, und andererseits die Tradition dem heiligen Cyrillus die Auctorschaft zuerkennt[2]). So stellt z. B. der gelehrte Photius

1) So sagt z. B. Andreas Rivetus (lib. 4. critici sacri c. 19.): »In dubium etiam potest adduci liber sub Cyrilli nomine editus »»de adoratione in spiritu et veritate,«« quem Antonius Agellius clericus antea regularis et nunc episcopus Acernensis latinitate donavit.« S. Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1018.

2) In der Ausgabe, welche Anton Agellius im Jahre 1588 in Rom besorgte — dieselbe bringt sowohl den griechischen Text als die lateinische Uebersetzung — heisst es in der Vorrede: »Cyrilli hoc opus esse, qui in ejus scriptis perlegendis sit versatus, puto dubitaturum neminem; idque non ex inscriptione solum cognosci potest, quae in omnibus quos videre potui manuscriptis libris praenotata est, verum etiam ex elocutionis genere cum caeteris eius libris quam simillimo. Habet enim Cyrillus,

einen Vergleich an zwischen den »fünf Büchern gegen die Blasphemien des Nestorius« und den »Büchern über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit«, und findet dass dort der Stil Cyrill's klarer sei als hier[1]).

Wir finden das vorliegende Werk des heiligen Lehrers auch öfters citirt[2]).

Inhalt. — Das erste Buch handelt über den Sündenfall und die Bekehrung. Cyrillus zeigt uns darin, wie der Mensch leicht in die Sünde fällt, — er erläutert dies durch die Geschichte Adam's, Loth's, Abraham's und anderer Männer — sich aber wieder vom Falle erheben soll, indem er Gott mehr liebt als alles Irdische. Wie Gott dem Abraham den Befehl gab, alles zu verlassen, sein Vaterland, sein Haus, seine Anverwandten: so müssen auch wir allen Gütern und Vergnügungen der Welt entsagen und das Wort des Erlösers

ut scriptores omnes, suam quandam orationis formam ac faciem, quam ut in ipsa vultus humani specie usu venit, haud facile in alio deprehendas; eaque in Latino quoque, sed facilius ac certius in Graeco perspicitur. Accedit alterum argumentum, quod eaedem sententiae ac dogmata, quibus in his libris utitur, in aliis item libris, de quibus controversia nulla est, leguntur.« S. Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1015.

1) Photius (cod. 49., wo er über das erstgenannte Werk Cyrill's spricht) sagt: „Ἀναγνωσθη του ἐν ἁγιοις Κυριλλου του Ἀλεξανδρειας κατα των Νεστοριου βλασφημιων ἐν λογοις πεντε. Φυλαττει δε κἀν τουτοις των οἰκειων λογων τον χαρακτηρα και το ἰδιωμα, σαφεστερος δε ἐστι του προς Ἑρμειαν και του περι της ἐν πνευματι λατρειας."

2) S. z. B. den 2. Brief Cyrill's an Rufus (A. Maji, scriptorum veter. nova collect. VIII. II. 139—140.); auch in dessen Glaphyra (opp. s. Cyrilli T. I. pg. 2.); ferner wird es citirt von Andreas von Samosata (bei Anastas. Sin. ὁδηγος c. 22.), von Ephrem von Antiochien (bei Photius, cod. 229.), von Leontius Byzant. lib. I. contra Nestorium et Eutychen (Galland. XII. 674.), ebenso in dem Werke des Leontius Hierosol. „ἀπορiαι προς τους μιαν φυσιν λεγοντας συνθετον τον κυριον ἡμων Ιησουν Χριστον, και μαρτυρια των ἁγιων, και ἀναλυσις του δογματος αὐτων." (Maji, collect. nov. veter. script. VII. 1. 135.); ferner in den Questiones et respons. Anastas. Sin. qu. 20. (ed. Gretser, pg. 249—251.) und im Briefe Hadrian's I. an Karl den Grossen über die zweite Kirchenversammlung von Nicäa (Mansi, XIII. 763.). — S. Fessler, Institut. patrolog. II. 558. sq.

beherzigen, dass jenem ein hundertfacher Lohn zu Theil werden wird, der aus Liebe zu ihm seinen Vater, seine Mutter u. s. w. verlässt. Die Bergeshöhle, in welche sich Loth zurückzog, sei ein Bild der Kirche, welche jene aufnimmt, die dem ewigen Feuer entgehen wollen. Aegypten ist dem heiligen Exegeten das Sinnbild der Genusssucht und Wollust; daher musste es Abraham verlassen. Pharao ein Bild des Versuchers; daher musste der gottesfürchtige Patriarch ihn fliehen.

Im zweiten und dritten Buche lehrt Cyrillus, dass der Tod eine Folge der Sünde sei und dass der Mensch der Knechtschaft des Teufels nicht entfliehen könne, wenn er nicht durch die Gnade Jesu Christi geheiligt werde. Ferner betont er, dass wir nicht durch das mosaische Gesetz, sondern nur durch Jesus Erlösung hoffen dürfen.

Im vierten Buche zeigt er, dass diejenigen, welche von Christus erlöst und geheiligt worden sind, ein Leben — fern von aller Weichlichkeit — führen müssen. Dabei erinnert er an die Ermahnungen, Versprechungen und Drohungen, welche in den Büchern des alten Bundes zu finden sind.

Das fünfte Buch handelt von dem Starkmuthe und der Tapferkeit, womit die Alten alle Uebel ertrugen und ihre Feinde bekämpften. Dies sei ein Symbol jener Stärke, welche die von Christus Erlösten beseelen muss, damit sie im Stande seien ihre Leidenschaften zu beherrschen.

Im sechsten Buche spricht der heilige Lehrer über die wahre Verehrung und Liebe Gottes und zeigt, auf welche Weise man sich dagegen versündigen könne, z. B. durch Sterndeuterei, Augurium, Herbeirufung der Todten, Befragung der Orakel, u. s. w.

Das siebente und achte Buch betrifft die Nächstenliebe. Besonders findet hier die Liebe zu den Eltern Erwähnung, in welcher uns Jesus mit seinem Beispiele voranging, da er am Kreuze noch für seine Mutter Sorge trug. Auch

spricht er noch von der brüderlichen Liebe, welche wir dadurch zeigen können, dass wir unserem Nächsten in seiner Noth beistehen, die Werke der Barmherzigkeit üben und alle Feindschaft und Zwietracht zu vermeiden suchen

Der Gegenstand des neunten und zehnten Buches ist die Darstellung des heiligen Zeltes der Juden, insoferne dasselbe ein Vorbild der christlichen Kirche war. Cyrillus spricht insbesonders von den heiligen Gefässen, vom Bau der Hütte, von den Altären, von den Opfern, von den Priestern und Leviten, von deren Weihe und Obliegenheiten u. s. w. Ferner erinnert er an die Bundeslade, an das Allerheiligste, an das Gesetzesbuch u. s. w. und findet darin Typen Christi und seiner Kirche, sowie in den vier Hörnern des Altares, welche mit dem Opferblute besprengt werden mussten, ein Vorbild des Kreuzes. Das Manna, welches vom Himmel auf die Erde fiel und daselbst zur Nahrung diente, ist ihm ein Sinnbild des ewigen Wortes, das auch unsere Nahrung im heiligen Abendmahle ist.

Im eilften, zwölften und dreizehnten Buche spricht der heilige Exeget über die typische Bedeutung des alttestamentlichen Priesterthumes. Er führt zunächst jene Schrifttexte an, welche über die heiligen Gebräuche und Gewänder der Priester und Leviten, über deren Dienst und Weihe handeln und beweist sodann den vorbildlichen Gehalt des Genannten.

Das vierzehnte und fünfzehnte Buch zeigt, dass die körperlichen Fehler, welche im alten Bunde als Hindernisse für den Eintritt ins Priesterthum und in das heilige Zelt galten, die Symbole der moralischen Gebrechen seien, welche von jenen abgelegt werden müssen, die in der Kirche vor Gott erscheinen wollen. Weiterhin spricht Cyrillus über die allegorische Bedeutung der nach mosaischem Gesetze für rein oder unrein gehaltenen Thiere, ferner über die Art und Weise, wie einstens im alten Bunde die Reinigung von den Sünden vor

sich ging, und wie sie jetzt geschieht (durch die Taufe oder Busse). Der körperliche Aussatz sei ein Symbol der Sünde, von welcher nur jener geheilt werden könne, welcher sein Leben nach den Vorschriften des Evangeliums einrichtet.

Das sechszehnte Buch belehrt uns darüber, das die mosaischen Opfer nur Typen jener geistigen Opfer seien, welche wir Gott darbringen, indem wir ihm uns ganz hingeben.

Das siebenzehnte (letzte) Buch enthält die Darstellung der heiligen Feste, wie sie nach dem mosaischen Gesetze vorgeschrieben waren, und den Hinweis auf deren typischen Charakter. Besonders hebt Cyrillus das Osterfest hervor und zeigt, wie auch wir das wahre Paschamahl — unseren Erlöser im heiligsten Sacramente — empfangen sollen.

2. Die Glaphyra[1]).

Ein anderes Werk über die heilige Schrift und gewissermassen eine Ergänzung des vorhin besprochenen ist die sogenannte Glaphyra, worunter man eine schöne, zierliche, schmuckvolle Auslegung zu verstehen hat. Dieses exegetische Werk hat den Pentateuch zur Grundlage; doch nicht den ganzen, sondern nur einzelne ausgewählte Stücke desselben, welche eine besondere mystische Beziehung zu Christus und seiner Kirche haben. Der Zweck dieser Schrift besteht somit darin, zu zeigen, dass der alte Bund — wie der heilige Apostel Paulus sagt — ein Lehrmeister sei, welcher uns zu Jesus Christus hinführt[2]).

Die Interpretation wird in derselben allegorischen

---

1) Γλαφυρα. — Opp. s. Cyr. t. I. — Fessler, Institut. patrolog. t. II. 560. sq. — Oudin, commentar. de scriptoribus eccles. I. 1018. sqq. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, II. 1. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 158. — Fabricii, bibliotheca Graec. IX. 458.

2) S. den Prolog zur Glaphyra und das III. Buch der Glaphyra zu Exodus (Opp. s. Cyr. t. I. p. 342.).

Weise durchgeführt, wie oben in den siebenzehn Büchern »über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit.«

Wie diese Schrift Cyrill's, so erfreut sich auch die Glaphyra eines nicht unbedeutenden Ansehens und wird häufig lobend erwähnt und citirt[1]).

Die Glaphyra wird eingetheilt in 13 Bücher, von welchen auf die Genesis 7, auf Exodus 3, auf Leviticus, Numeri und Deuteronomium je 1 Buch entfallen.

Auch die Abfassung dieses Werkes hat man bisweilen dem Cyrillus abgesprochen. Doch sind die Gründe für einen solchen Zweifel an der Aechtheit durchaus nichtssagend[2]). Andererseits finden sich aber in dieser Schrift manche Stellen, aus welchen mit voller Gewissheit hervorgeht, dass der Verfasser derselben mit jenem der oben besprochenen siebenzehn Bücher über die Anbetung identisch ist[3]). Daraus geht hervor, dass auch die Glaphyra dem heiligen Cyrillus zuzuschreiben sei.

3. Der Commentar zu Isaias[4]).

Dieses Werk unterscheidet sich in Betreff der Methode von den beiden oben erwähnten — nämlich von den Büchern

1) Wir finden sie citirt im 2. Briefe Cyrill's an Rufus (Maji, Scriptorum veter. nova collect. VIII. II. 139.); ferner in des Kaisers Justinian confessio rectae fidei advers. tria capitula (Mansi, IX. 552.); auch wird sie erwähnt von Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), von Leontius Byzant. contra Nest. et Eutychen lib. I. (Galland. XII. 674.), von Johannes Damasc. de Imagin. orat. III. (t. I. 367.), von Nicephor. Call. histor. eccles. l. XIV. c. 14.

2) Oudin führt dieselben an in seinem Commentarius de scriptoribus eccles. I. 1020. sq.

3) So sagt der Verfasser der Glaphyra im Prologe, dass er in dieser Schrift jene Bibeltexte erklären wolle, welche er in seinem Werke über die Anbetung übergangen habe. Eine andere diesbezügliche Stelle findet sich am Schlusse des 3. Buches der Glaphyra in Exodum. — Beide Stellen s. bei Oudin, comment. de scriptor. eccles. I. 1019.

4) Ἐξηγησις ὑπομνηματικη εἰς τον Ἐσαιαν προφητην. — Opp. s. Cyr. t. II. — Fessler, Institut. patrolog. II. 561. — Oudin, commentarius de scriptor. eccles. I. 1021. — Ceillier, histoire générale des auteurs

»über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit« und von der Glaphyra. Während diese beiden Schriften den Wortsinn fast gar nicht berücksichtigen und das Bibelwort fast nur in allegorischer und mystischer Weise deuten: sieht dagegen dieser Commentar zu Isaias seine Aufgabe vielmehr darin, sein Augenmerk hauptsächlich auf den litteralen Sinn der Prophetien zu richten, und erst an zweiter Stelle der Allegorie einen Platz einzuräumen.

Mit Rücksicht auf den Unterschied beider Methoden geht Oudin[1]) sogar so weit, die Auctorschaft Cyrill's in Betreff dieses Commentares zu bestreiten. Er stützt sich hiebei auch auf das Urtheil Dupin's, welcher in seiner nova bibliotheca ecclesiastica sagt: »Quicunque assumpserit sibi laborem legendi loca quaedam commentariorum eius in Genesim vel Exodum, eaque conferendi cum locis aliquot commentariorum eiusdem in Isaiam vel prophetas XII minores, discrimen magnum inveniet.«

Oudin[2]) führt auch noch einen zweiten Grund für seine Behauptung an, dass Cyrillus nicht der Verfasser des vorliegenden Commentares sei. Er sagt nämlich, dass auch in Betreff der Lehre über die Freiheit des Menschen eine Differenz zwischen diesem Werke und den Büchern »über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit« bestehe. Während die Exegese zu Isaias die Willensfreiheit anerkenne, werde dieselbe dagegen in den Büchern über die Anbetung geläugnet. Es können somit die Verfasser beider sich widersprechenden Schriften nicht identisch sein. Zu diesem Resultate komme er — sagt Oudin — ferner auch noch durch Rücksichtnahme auf eine Stelle des Prologes, wo der Verfasser ausdrücklich

---

sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, II. 1. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 158. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 458—459.

1) Oudin, l. c. 1021.

2) L. c. 1022.

sagt, es hätten vor ihm schon viele über Isaias geschrieben. Cyrillus aber hätte unmöglich dies behaupten können[1]).

Wir können uns jedoch mit der Anschauung und Beweisführung Oudin's keineswegs befreunden, und halten somit an demjenigen fest, was uns die Tradition lehrt, welcher wir weit mehr Achtung zollen als jenen schwankenden, rein inneren Scheingründen. War Cyrillus als Alexandriner auch gar sehr für die allegorische Exegese eingenommen, so ist es doch nicht unglaublich, dass er sich in einzelnen Fällen veranlasst sah davon abzugehen.

Was ferner die missverstandene Stelle von der Freiheit des Menschen anbelangt, so könnten wir aus Cyrill's Werken eine ganze Reihe von Stellen anführen[2]), welche den Beweis liefern, dass der heilige und gelehrte Patriarch ebenso orthodox wie irgend ein Kirchenvater über diesen Punct gedacht habe, und dass somit der von Oudin erhobene Einwurf durchaus unbegründet ist und nur auf einem Missverständnisse beruhen kann.

Der Commentar zu Isaias ist in fünf Bücher und diese

---

1) Treffend werden diese Gründe durch Ceillier widerlegt. Dieser sagt (hist. génér. des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille II. 1.): »Toutes ces raisons tombent d'elles-mêmes, si l'on fait attention que les Commentaires sur Isaïe sont cités sous le nom de saint Cyrille par des auteurs contemporains ou presque contemporains, par Leonce de Bysance, par saint Ephrem d'Antioche. Quelle marque de nouveauté dans ce que dit l'auteur de ces commentaires que plusieurs en avait fait avant lui? Saint Basile, saint Chrysostome, saint Jérôme, n'avaient-ils pas commenté le prophète Isaïe, avant que saint Cyrille entreprît de le faire? pour ne rien dire des homélies d'Origène sur le même prophète. . . . . Si la méthode et le dessein de cet ouvrage sont différens des Glaphyres et des livres de l'adoration, c'est que dans ceux-ci, il s'abandonne au sens allégorique, et que dans celui-là il s'applique plus au sens de la lettre. A l'égard de la contrariété qui se trouve dans ces deux écrits au sujet de la liberté, elle n'est point telle que la propose Oudin.

2) S. einige diesbezügliche Stellen bei Fessler, Institut. patrolog. II. 572.

wieder in mehrere Capitel eingetheilt. Er findet häufig Erwähnung bei den älteren Schriftstellern[1]).

4. Der Commentar zu den zwölf kleinen Propheten[2]).

Wie das eben besprochene Werk des heil. Cyrillus, so ist auch dieses eine mehr dem litteralen Sinne Rechnung tragende Exegese, und zwar der kleinen Propheten[3]). Doch müssen wir gestehen, dass auch die Allegorie daselbst ihre Rechte findet. Es zerfällt in 6 Theile. Oudin bestreitet auch hier die Auctorschaft des Cyrillus und stellt sich somit in einen ungerechtfertigten Gegensatz zur gesammten Tradition.

5. Der Commentar zum Evangelium des heiligen Johannes[4]).

In diesem exegetischen Werke bemüht sich der heilige Verfasser nicht nur das genannte Evangelium zu interpretiren, sondern zugleich auch die irrigen Anschauungen der Häretiker — namentlich der Manichäer und Eunomianer — zu bekämpfen. Dies der Zweck der vorliegenden Schrift[5]).

1) Z. B. bei Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), bei Facundus von Herm. in s. Vertheidigung der drei Capitel (Galland. XI. 792.), bei Leontius Byzant. contra Nestor. et Eutych. lib. II. (Galland. XII. 684.)

2) Opp. s. Cyr. t. III. — Fessler, Institut. patrolog. II. 561. sq. — Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1024. sq. — Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 158. — Ceillier, histoire génér. des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, II. 1. — Dupin, IV. 43. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 459.

3) Ephrem von Antiochien hebt besonders den Commentar zu Zacharias und Malachias lobend hervor (ap. Phot. cod. 229.). Auch Leontius Byzant. erwähnt diesen Commentar in dem Werke de sectis act. IX. (Galland. XII. 653.) S. Fessler, l. c.

4) Opp. s. Cyr. t. IV. — Fessler, Institut. patrolog. II. 562. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 158. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, II. 1. — Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1025. sq. — Fabricii, bibliotheca Graec. IX. 460—461. — A. Maier, Commentar zum Evangelium des Johannes. Freiburg 1843. (Einleitung.).

5) Dieselbe wird erwähnt von Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), von Facundus von Hermiane in seiner Vertheidigung der drei

Dieser Commentar besteht aus zwölf Büchern, von welchen jedoch das 5., 6., 7. und 8. in allen Ausgaben der Werke des Cyrillus, welche vor dem Jahre 1638 erschienen, fehlen. Ein Pariser Theologe — Jodocus Clichtoveus — bemühte sich nun, diese fehlenden Stücke aus anderen Vätern zu ergänzen und reihte dann dieses Elaborat an der betreffenden Stelle seiner lateinischen Cyrillus-Ausgabe (Paris, 1508 und 1520, und Basel, 1524) ein. Da nun die interpolirten Stellen durch den Druck nicht genug von den ächten unterschieden und kennbar gemacht waren, so geschah es oft, dass manches Unächte aus Irrthum dem heil. Cyrillus unterschoben und als sein Wort ausgegeben wurde, bis endlich in der Ausgabe Aubert's (a. 1638.) der griechische Originaltext, welcher mittlerweile aus den aufgefundenen Handschriften eruirt worden war, zugleich mit der lateinischen Version abgedruckt wurde. Doch besitzen wir nur das 5. und 6. Buch vollständig, dagegen das 7. und 8. nur in Fragmenten.

D. Die Briefe des heiligen Cyrillus[1]).

Im Ganzen sind uns 68 Briefe[2]) des heiligen Cyrillus theils im griechischen Originaltexte, theils in einer alten lateinischen Uebersetzung erhalten[3]).

Capitel (Galland. XI. 793.), von Kaiser Justinian in seinem Werke gegen die Monophysiten (Maji veter. script. nova collect. VII. I. 296.), von Leontius Byzant. contra Nestor. et Eutych. l. I. (Galland. XII. 674.), ferner im Concile von Rom unter Martin I. a. 649 in der Secret. 5. (Mansi, X. 1075—1076., 1079—1080., 1095—1096.) und im III. Concile von Constantinopel a. 680. in der act. X. (Mansi, XI. 411—416., 419—420.

1) Opp. s. Cyr. t. V. P. II. — Fessler, Institut. patrolog. II. 549. sq. — Oudin, commentar. de scriptor. eccles. I. 1040. sq. — Ceillier, histoire générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. s. Cyrille, II. 4.

2) Einige davon sind nur mehr in Bruchstücken vorhanden.

3) In Aubert's griechisch-lateinischer Gesammtausgabe der Werke des Cyrillus finden sich 61 Briefe, welche jedoch nicht sämmtlich dem heil. Cyrillus zugeschrieben werden. Es ist dies vielmehr nur bei 46

Sie lassen sich eintheilen in

a. dogmatische,

b. historische und

c. canonische Briefe.

a. Die dogmatischen Briefe beziehen sich auf das Geheimniss der Incarnation. Dazu gehören

1. Der Brief an die Mönche Aegyptens, dessen Inhalt wir schon oben kennen gelernt haben[1]).

2.—4. Die drei Briefe an Nestorius. Ueber die Veranlassung und den Inhalt derselben siehe oben Seite 87., 89. und 104[2]). Wir haben bereits gesehen, dass der zweite unter diesen Briefen vermöge seines gediegenen Inhaltes von der Kirche in den Synoden von Ephesus und Chalcedon als Glaubensnorm, als eine ἐπιστολὴ κανονικὴ approbirt wurde[3]). Dem dritten Briefe waren, wie bekannt, die Anathematismen beigeschlossen[4]).

Briefen der Fall, während die übrigen 15 von anderen Verfassern stammen; gleichwohl wurden sie aber den anderen an die Seite gestellt vermöge ihres Inhaltes, welcher die Thätigkeit des heiligen Bischofes beleuchtet. Ausser diesen 46 Briefen existiren jedoch noch weitere Briefe, von welchen einige in lateinischer Uebersetzung im Synodicon advers. trag. Iren. (und zwar im Cap. 56., 108., 194., 195., 198., 207—212) vorkommen, andere dagegen sich an anderen Orten finden; (so z. B. das Fragment eines Briefes an Leo den Grossen in den Opp. s. Leonis Magni ed. Ballerini t. I. 601—606.) Vier Briefe unter diesen erschienen griechisch in der nova collect. veter. script. ed. A. Maji, t. VIII. P. II. 138—141. — Einstens bestand eine Sammlung dieser sowie auch wahrscheinlich noch mancher anderer Briefe, welche aber verloren gingen. S. Ephr. von Antioch. ap. Phot. cod. 229.

1) S. oben S. 76. und Ceillier, l. c. n. 1. Er ist auch abgedruckt bei Mansi, IV. 587. sqq. — Er wird citirt als epistola 1. s. Cyr.

2) S. Mansi, IV. 884., 888. und 1068. — Der erste wird citirt als epist. 2., der zweite als ep. 4. und der dritte als ep. 15. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 3., 4. und 13. — Migne, t. 77. p. 39—57.

3) S. Mansi, IV. 1137—1170. — Concil. Chalced. act. I., II., V. (Mansi, VI. 657—677., 957—960 und VII. 113—114.) — Collat. Constantinopolit. a. 532. (Mansi, VIII. 821—822., 824—825.)

4) S. Marius Merc. in refut. capit. Nestorii (opp. ed. Garner. P. II. 116.) — Collat. Constantinop. a. 532. (Mansi, XIII. 821—822.) — Vigi-

Darum wird er auch oft der »Brief der zwölf Capitel« genannt. Da er von der alexandrinischen Synode aus an Nestorius geschrieben wurde, so wird er auch unter dem Namen »Synodalbrief« citirt.

5. Der Brief an Acacius von Beröa. S. oben S. 186.[1]).

6. Der Brief an Rabulas von Edessa. (S. 186.)

7. Der berühmte Brief, welcher mit den Worten des Psalmes beginnt: »Es freue sich der Himmel und es frohlocke die Erde[2]).« In diesem Schreiben drückt Cyrillus, wie wir oben (S. 192.) gesehen haben, seine Freude über die Beendigung der orientalischen Kirchenspaltung aus. Vermöge des diesem Briefe beigeschlossenen Glaubenssymboles wird er ebenfalls als eine ἐπιστολη κανονικη betrachtet[3]), und stand jederzeit bei den Katholiken in hohem Ansehen.

8. und 9. Zwei Briefe an den Bischof Acacius von Melitene, welcher ein getreuer Freund des Patriarchen von Alexandrien war. Der erste[4]) von beiden (s. oben 202.) bezieht sich auf das Dogma der Incarnation. Der zweite ist über-

---

lii P. R. decretum adv. Rustic. et Sebastian. in Concil. Constantinop. II. a. 553. Collat. VII. (Mansi, IX. 352—353.) — Synod. Rom. a. 649. sub Martino I. R. P. Secret. IV. (Mansi, X. 1037—1044.) et P. Gregor. IX. confessio fidei Latinorum ad Germanum II. Patriarcham Constantinop. (in s. Maximi, Confess. Opp. gr. et lat. ed. Combefis. Paris. 1675. t. II. 692—693.). — Ueber das Ansehen dieses Briefes vgl. Justiniani Imp. epist. adv. Theodor. Mopsuest. (Mansi, IX. 628., 632., 637—640.)

1) Er ist enthalten im 56. Capitel des Synodicon adv. trag. Iren. bei Mansi, V. 831. — Dieses Schreiben erwähnt Theodoret in seinem 112. Briefe. Auch Cyrillus selbst spricht öfters darüber.

2) S. Mansi, V. 301. — Er ist an Johannes von Antiochien gerichtet und wird citirt als ep. 34. s. Cyr.

3) S. Concil. Chalced. act. I. II. u. V. (Mansi, VI. 657—677; 957—960. und VII. 113—114.) — Collat. Constantinop. a. 532. (Mansi, VIII. 822. 824. 825. u. 830.) — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 112. — Dieser Brief wird auch noch erwähnt von Theodoret, vom heil. Eulogius von Alexandrien, von Euagrius und Facundus.

4) Mansi, V. 309. sqq. — Er wird citirt als ep. 35. s. Cyr.

schrieben: „περι του αποπομπαιου," und erklärt die symbolische Bedeutung der Entlassung und Opferung der Böcke, welche nach dem mosaischen Gesetze (Levit. 16.) am Versöhnungsfeste stattfand[1]).

10. Der Brief an Valerian, Bischof von Iconium[2]) (S. oben 198.), verfasst a. 433.

11. Der Brief an den Priester Eulogius[3]). (S. oben S. 202.) Er stammt aus dem Jahre 433.

12. und 13. Die beiden Briefe an Successus, Bischof von Diocäsarea in Isaurien[4]). (S. oben S. 202.) — Der letzte Theil des zweiten Briefes kömmt auch ganz gleichlautend in dem

---

1) Er ist abgedruckt bei Mansi, V. 328—344. und wird citirt als ep. 36. s. Cyr. — S. Theodoreti, ep. 83. (ed. Schulze t. IV. 1150—1151.), ferner die Collat. Constantinopol. a. 532. (Mansi, VIII. 830.), Ephrem Antioch. (ap. Phot. cod. 229.) und Leontius Byzant. contra Nestor. et Eutych. l. I. (Galland. XII. 673.) u. s. w. — Ceillier, l. c. n. 20.

2) Mansi, V. 353. sq. — Er wird citirt als ep. 44. s. Cyr. und wird erwähnt auf der Collat. Constantinop. a. 532. (Mansi, VIII. 831.), ferner auch von dem heil. Eulogius von Alexandrien (ap. Phot. cod. 230.) u. s. w. — Ceillier, l. c. n. 26.

3) Mansi, V. 343. sq. — Er wird citirt als ep. 37. s. Cyr. und findet Erwähnung bei Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), bei dem heil. Eulogius von Alexandrien (ap. Phot. cod. 230.) u. s. w. — Ceillier, l. c. n. 21.

4) Mansi, V. 999—1007. — Sie werden citirt als ep. 38. und 39. s. Cyr. Der erste von beiden trägt auch die Ueberschrift: »Ueber den Glauben.« Beide wurden zuerst abgedruckt in dem Werke: Concilia generalia ecclesiae catholicae Pauli V. P. M. auctoritate edita Romae 1608 (1628), t. I. append. 111—123. — Sie finden Erwähnung in des Kaisers Justinian confessio rectae fidei adv. tria. cap. (Mansi, IX. 545—548. u. 553.), ferner beim heil. Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), beim heil. Eulogius von Alexandrien (ap. Phot. cod. 230.), im 2. Concile von Nicäa, act. VI. (Mansi, XIII. 317. u. 320.); ferner in dem Werke des Leontius Hiersolym.: αποριαι προς τους μιαν φυσιν λεγοντας συνθετον τον κυριον ημων Ιησουν Χριστον, και μαρτυρια των αγιων, και αναλυσις του δογματος αυτων. (Maji, collect. nova veter. scriptor. VII. I. 140. 141. 142. 147.), und im Briefe des Papstes Hadrian I. an Karl den Grossen pro synod. Nicaena II. (Mansi, XIII. 795—796.) — Ceillier, l. c. n. 22.

Briefe des heil. Cyrillus an den Bischof Acacius von Melitene vor, dessen wir oben sub 8. gedachten. Im 215. Capitel des Synodicon advers. trag. Irenaei ist der genannte Brief an Successus ohne jenen gleichlautenden Schluss enthalten, wodurch erwiesen ist, dass derselbe nur dem Briefe an Acacius angehört und nur aus Irrthum oder irgend einem Zufalle in die Epistel an Successus herübergenommen wurde. Dies bestätigen auch Ephrem von Antiochien und Leontius von Byzanz[1]).

14. Der Brief[2]) an die Priester Anastasius, Alexander, Martinianus, Johannes und Paregorius, an den Diakon Maximus und an die rechtgläubigen Mönche. Dieser Brief bildet die Einleitung zur Erklärung des nicänischen Symbolums, worüber wir schon oben (S. 285.) sprachen.

b. Zu den Briefen geschichtlichen Inhaltes gehören:

α. zunächst jene, welche sich direct auf Nestorius beziehen, nämlich:

15. Der Brief, welcher überschrieben ist: „προς τους ἐγγραφως ἀὐτον αἰτιασαμενους.“ Cyrillus vertheidigt sich in demselben gegen seine Ankläger und zeigt, dass nicht er selbst, sondern vielmehr Nestorius die Unruhen und Wirren hervorgerufen habe[3]). (S. oben S. 98.)

16. Der Brief „προς τινα ζηλωτην περι Νεστοριου“ ist ähnlichen Inhaltes[4]). (S. oben S. 94.)

---

1) C. Fessler, Institut. patrolog. II. 552. Anmerkung. — Beide Briefe an Successus sind im Jahre 433 geschrieben worden.

2) Mansi, V. 384. sqq. — Er wird citirt als ep. 47. s. Cyr. und findet Erwähnung im II. Concile von Constantinopel (a. 553.) collat. V. und VIII. (Mansi, IX. 260. u. 372.) und im Concile von Florenz, sess. XII. (Harduin, acta concil., Paris 1714. t. IX. 159.) — Ceillier, l. c. 27. — Dieser Brief stammt aus dem Jahre 438.

3) Mansi, IV. 1000. — Dieser Brief wird citirt als ep. 6. s. Cyr.

4) Mansi, IV. 1000. sq. — Er wird citirt als ep. 7. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 6. — Er ist im Jahre 430 verfasst.

17. Der Brief „προς τους Κωνσταντινουπολεως κληρικους στασιαζοντας“ enthält Aufklärungen über Cyrill's Stellung gegen Nestorius und eine Directive des heiligen Patriarchen an seine Geschäftsträger (Apokrisiare) in der kaiserlichen Residenzstadt[1]). (S. oben S. 97.)

18. Der Brief des Cyrillus an den Papst Coelestin. Er enthält einen Bericht über die Vorgänge im Oriente in Bezug auf Nestorius[2]). (S. oben S. 94.) Er datirt aus dem Jahre 430.

19. Der Brief an Johannes, dem Patriarchen von Antiochien. Er enthält einen Bericht über Cyrill's Bemühung: den Papst zu einer Entscheidung in der nestorianischen Angelegenheit zu bewegen. Auch legt der heilige Bischof seinem Amtsbruder diese Angelegenheit warm an's Herz[3]). (S. oben S. 102.)

20. Der Brief an Acacius, Bischof von Berõa. In demselben legt Cyrillus seinen Schmerz über den Abfall des Nestorius dar und sucht Trost beim Adressaten[4]). (S. oben S. 102.) Er datirt vom Jahre 430.

21. Der Brief an Juvenal, Bischof von Jerusalem, bespricht die Hartnäckigkeit und die Intriguen des Byzantiners[5]). (S. oben S. 102.)

22. Der Brief an den Clerus und an das Volk von Constantinopel, in welchem Cyrillus seine Leser ermahnt,

---

1) Mansi, IV. 1004. — Es ist dies die ep. 8. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 7. — S. Not. 16. sur s. Cyrille, bei Tillemont, mémoires, XIV.

2) Mansi, IV. 1011. — Es ist dies die ep. 9. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 8. — Hierher gehört auch Cyrills Commonitorium. (S. ob. S. 95.)

3) Mansi, IV. 1049. — Er wird citirt als ep. 11. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 10.

4) Mansi, IV. 1054. — Es ist dies die ep. 12. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 11. — Not. 24. sur s. Cyrille, bei Tillemont, mémoires, XIV.

5) Mansi, IV. 1057. — Es ist dies die ep. 14. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 12. — Er ist im Jahre 430 geschrieben worden.

dem Häretiker nicht zu folgen die von und ihm Excommunicirten in ihre kirchliche Gemeinschaft aufzunehmen[1]). (S. oben S. 114.)

23. Der Brief an die Mönche von Constantinopel. Er ist desselben Inhaltes wie der vorige[2]). (S. oben S. 115.)

β. Eine andere Reihe von Briefen bezieht sich auf die Geschichte der ephesinischen Kirchenversammlung, und zwar:

24. und 25. Zwei Briefe, welche Cyrillus noch vor Beginn der Synode an seine Gemeinde schrieb; den ersten auf seiner Reise und zwar von Rhodus, den zweiten von Ephesus aus[3]). (S. oben S. 121. und 122.)

26. Der Brief an den Abt Dalmatius, und an einige Bischöfe und Priester in Constantinopel. Er enthält einen Bericht über den Beginn der Kirchenversammlung[4]). (S. oben S. 130.)

27. und 28. Zwei Briefe, welche Cyrillus an den Clerus und das Volk von Alexandrien richtete. Sie haben denselben Inhalt wie der vorige. Der zweite ist jedoch mehr paränetisch[5]). (S. oben S. 134.)

29. Auch an die Mönche Aegyptens richtete Cyrillus eine ähnlichen Brief[6]). (S. oben S. 134.)

30. Ferner schrieb er einen Brief an den Clerus und das Volk der kaiserlichen Residenz, in welchem er von den Intriguen des Beamten Johannes spricht[7]). (S. oben S. 162.)

---

1) Mansi, IV. 1093. — Er wird citirt als ep. 16. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 14.

2) Mansi, IV. 1097. — Er wird citirt als ep. 17. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 14.

3) Mansi, IV. 1116. und 1117. — Sie werden citirt als ep. 18. und 19. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 15.

4) Mansi, IV. 1228. — Er wird citirt als ep. 21. s. Cyr.

5) Mansi, IV. 1241—1244. — Sie bilden die ep. 22. u. 23. s. Cyr.

6) Mansi, IV. 1244. — Er wird citirt als ep. 24. s. Cyr.

7) Mansi, IV. 1436. — Er ist unter den Briefen Cyrill's der 25.

31. Aehnlichen Inhaltes ist auch der Brief an die Bischöfe Theopemptus, Daniel und Potamon[1]). (S. oben S. 164.)

γ. Die zwei folgenden Briefe behandeln die Wahl Maximian's, der, wie bekannt, an die Stelle Nestor's kam.

32. Der Brief an Maximianus, in welchem Cyrillus seiner grossen Freude über die Besiegung des Irrthumes Ausdruck verleiht[2]). (S. oben S. 174.)

33. Der Brief an Juvenal von Jerusalem und an die anderen Bischöfe, welche die Ordination Maximian's vorgenommen hatten[3]). (S. oben S. 176.)

δ. Eine weitere Serie von Briefen bezieht sich auf die Friedensunterhandlungen, welche zwischen Cyrillus und den Orientalen stattfanden. Hierher gehören:

34. und 35. Die beiden Briefe an den Bischof Rufus von Thessalonich[4]). (S. oben S. 205.)

36. Der Brief an seine Geschäftsträger in Constantinopel[5]). (S. oben S. 191.)

37. Der Brief an den Patriarchen Maximian von Constantinopel[6]). (S. oben S. 195.)

38. Der Brief an den Bischof Donatus von Nikopolis[7]). (S. oben S. 195.)

39. und 40. Zwei Briefe an den kaiserlichen Bevollmächtigten Aristolaus[8]). (S. oben S. 206. und 207.)

1) Mansi, IV. 1448. — Er bildet den 26. Brief Cyrill's.

2) Mansi, V. 260. — Er wird citirt als ep. 29. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 17.

3) Mansi, V. 265. — Er bildet die ep. 30. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 17.

4) Collectio nova scriptor veter. ed. ab Ang. Majo, VIII. II. 138—140.

5) Mansi, V. 866. — Er bildet die ep. 40. s. Cyr.

6) Mansi, V. 352. — Unter den Briefen Cyrill's ist er der 43. — Ceillier, l. c. n. 25.

7) Mansi, V. 348. — Er bildet die ep. 42. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 24.

8) Mansi, V. 969. und 996. — Ceillier, l. c. n. 41. — Die Abfassung derselben fällt in die Jahre 435 und 436.

41. Ein Brief an die Archimandriten und Priester Maximus, Johannes und Thalassius[1]). (S. oben S. 207.)

42. Der Brief an den Bischof Mosäus[2]). (S. oben S. 207.)

43.—45. Drei Briefe an den antiochenischen Patriarchen Johannes[3]). (S. oben S. 206. und 207.)

46. Der Brief an den Priester Eusebius[4]).

47. und 48. Zwei Briefe an den antiochenischen Diakon und Archimandriten Maximus[5]). (S. oben S. 206.)

ε. Die folgende Reihe von Briefen bezieht sich auf die Wirren, welche durch die Schriften Theodor's von Mopsuestia und Diodor's von Tarsus ausgebrochen waren. Hierher gehören:

49. Der Brief an den Kaiser, in welchem Cyrillus auf die innere Verwandtschaft zwischen dem Nestorianismus und den Lehren jener beiden Bischöfe hindeutet[6]). (S. oben S. 214.)

50. Der Brief »ad Lamponem et clericos[7]).« (S. oben S. 214.) Er stammt aus dem Jahre 438.

51. Der Brief an Johannes von Antiochien[8]). (S. oben S. 216.)

52. und 53. Zwei Briefe an den Bischof Acacius von Melitene[9]). (S. oben S. 217.)

---

1) Mansi, V. 995. — Ceillier, l, c. n. 44.

2) Mansi, V. 997. — Ceillier, l. c. n. 45. Er stammt aus dem Jahre 436.

3) Mansi, V. 970. 994. und 997.

4) Galland. biblioth. XIV. append. 150—151. — Migne, Bd. 77. S. 287.

5) Opp. s. Cyr. t. V. II. 192. — Er wird citirt als ep. 49. s. Cyrilli. — Ceillier, l. c. n. 29. Dieser Brief stammt aus dem Jahre 438. — S. auch Maji, collect. nova scriptor. veter. III. II. 140—141.

6) Mansi, V. 974.

7) Mansi, V. 993. — Er wird citirt als ep. 53. s. Cyr. — Ein Fragment desselben ist im 3. Briefe Pelagius II. an die Bischöfe Istriens enthalten. — Ceillier, l. c. n. 32. — Neander, l. c. pag. 975.

8) Mansi, V. 407—414. — Er wird citirt als ep. 51. s. Cyr. — Vgl. Conc. Constantinop. II. collat. V. (Mansi, IX. 265. u. 269.)

9) Der erste ist abgedruckt in Opp. s. Cyr. t. V. II. 197—198. u. a. a. Er wird citirt als ep. 52. s. Cyr. — Der zweite findet sich bei Mansi, V. 998.

54. Der Brief an den Patriarchen Proclus von Constantinopel[1]). (S. oben S. 215.) Er wurde im Jahre 438 geschrieben.

55. Der Brief an den Bischof Rabulas von Edessa[2]). (S. oben S. 186.) Er datirt etwa aus dem Jahre 432.

Den historischen Briefen können ferner noch beigezählt werden:

56. Der apologetische Brief des Cyrillus an den Kaiser, in welchem er eine getreue Darstellung der Vorgänge auf der ephesinischen Synode gibt[3]). (S. oben S. 176. ff.)

57. Der Brief an Euoptius, Bischof von Ptolemais. Dieser bildet die historische Einleitung zur Vertheidigung der zwölf Anathematismen, welche Cyrillus gegen die Angriffe des Theodoret von Cyrus in Schutz nehmen musste[4]). (S. oben S. 270.)

58. Der Brief an Amphilochius, Bischof von Sida, in Sachen der Messalianer[5]).

c. Zu den Briefen kirchenrechtlichen Inhaltes gehören:

59. und 60. Zwei Briefe an den antiochenischen Patriarchen Domnus. Die Veranlassung des ersten[6]) war folgende. Ein hochbejahrter Bischof — Namens Petrus — war beschuldigt worden, die Kirchengüter schlecht verwaltet und verschwendet zu haben. Er musste auf sein Bisthum resigniren, wandte sich aber an Cyrillus und beklagte sich bei demselben in bitterer Weise über die ungerechte Behandlung und über

1) Opp. s. Cyr. t. V. II. 199. sqq. — Er bildet die ep. 54. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 33.

2) Mansi, V. 887. — Unter den Briefen Cyrill's wird er als der 55. gezählt. — Ceillier, l. c. n. 34.

3) Mansi, V. 225—256.

4) Mansi, V. 81.

5) Maji, scriptor. veter. nova collectio. VIII. II. 140.

6) Mansi, V. 1432. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 147. — Ceillier, l. c. n. 36. — Diese Briefe werden citirt als ep. 58. und 59. s. Cyrilli.

das uncanonische Verfahren, wodurch seine Resignation erzwungen wurde. Cyrillus hatte Mitleid mit ihm und schrieb zu seinen Gunsten einen Brief an Domnus, in dessen Patriarchate das in Rede stehende Bisthum lag. In diesem Briefe bittet er seinen antiochenischen Amtsbruder, eine canonische Untersuchung über die fragliche Angelegenheit anzustellen, wobei er den Grundsatz ausspricht, dass der Bischof in Betreff der Administration des Kirchenvermögens Gott allein Rechenschaft geben müsse. Dieser Brief stammt aus dem Jahre 442, und wurde von der griechischen Kirche unter die canonischen Briefe eingereiht. — Der zweite[1]) hat einen ähnlichen Inhalt. Er ist zu Gunsten des bejahrten Bischofes Athanasius von Perrha im Jahre 443 geschrieben worden. Derselbe beklagte sich nämlich bei Cyrillus, dass er von seiner Gemeinde in ungerechter Weise vertrieben, dass sein Name aus den heiligen Diptychen gelöscht und dass endlich die von ihm mit der Verwaltung des Kirchenvermögens betrauten Oekonomen ihres Amtes entsetzt worden seien. Cyrillus schenkte ihm Glauben und richtete demnach an Domnus die Bitte, derselbe möge diese Angelegenheit den kirchlichen Gesetzen gemäss untersuchen lassen, und die Gemeindeglieder in gerechter Weise bestrafen, wofern ihre Schuld bewiesen werden könne[2]).

61. Ein Brief des Cyrillus ist auch an die Bischöfe von Libyen und der Pentapolis gerichtet[3]). Es kamen um das Jahr 443 einige Aebte aus der Thebais nach Alexandrien und beklagten sich bei Cyrillus — ihrem Patriarchen — darüber, dass die Bischöfe von Libyen und der Pentapolis bei der Weihe von Priestern die canonischen Gesetze missachte-

1) Ceillier, l. c. n. 36. — Tillemont, l. c. art. 148.

2) Ueber die Zeit, in welche diese Angelegenheit fällt, vgl. auch die Note 93. zu Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille.

3) Mansi, V. 1433. — Ceillier, l. c. n. 37. — Tillemont, l. c. art. 154. — Er wird citirt als ep. 60. s. Cyrilli.

ten. Es seien oft solche geweiht worden, welche bereits wegen ihres sittenlosen Lebens aus den Klöstern vertrieben worden waren; sie (die Aebte) und die grosse Mehrzahl der Mönche zögen es daher vor, sich von solchen Leuten zu trennen und ihnen jegliche Kirchengemeinschaft zu versagen. Auf diese Klagen hin richtete Cyrillus an die erwähnten Bischöfe seines Patriarchates einen Brief, in welchem er sie ermahnt, die canonischen Gesetze in Betreff der Priesterweihe besser zu respectiren und nur solchen dieses Sacrament zu spenden, von deren Würdigkeit sie sich überzeugt hätten.

62. Der Brief an den Patriarchen Atticus von Constantinopel über Johannes Chrysostomus[1]). (S. oben S. 54. ff.) Er datirt vom Jahre 417, und bildet die ep. 57. s. Cyr.

63. Der Brief[2]) an Aurelius, Valentinus und die anderen Bischöfe der Synode von Carthago. In demselben kündigt Cyrillus an, dass er den Adressaten auf ihr Ansuchen ein authentisches Exemplar der nicänischen Canones durch den Priester Innocentius übersendet habe. Zugleich zeigt er ihnen die Zeit des Osterfestes für das kommende Jahr an. Die Abfassung dieses Briefes fällt in das Jahr 419.

64. Der Brief[3]) an Calosyrius, Bischof von Arsinoe. — Es kamen ägyptische Mönche nach Alexandrien und beklagten sich bei Cyrillus, dass manche ihrer Mitbrüder aus Unwissenheit und Eigensinn in den Irrthum der Anthropomorphiten gefallen seien und dadurch Unruhen und Wirren

1) Niceph. hist. eccl. XIV. 27. — Ceillier, l. c. n. 35.

2) Mansi, IV. 513. — Er wird citirt als ep. 61. s. Cyr. — Ceillier, l. c. n. 38. — Pagi not. ad Baron. annal. ad a. 419. n. 26. — Dieser Brief ist auch enthalten im c. 135. Cod. can. ecclesiae Africanae (Mansi, III. 835—838.) und in »Aeg. Bucher. Commentar. de doctrina temporum«, Antverp. 1634. p. 72—74.; ebenso in »Petavii op. de doctrina temporum«, Venet. 1757, t. II. append. 503—504. — Vgl. auch Not. 92. sur s. Cyrille bei Tillemont, mémoires, XIV.

3) Opp. s. Cyr. t. VI. 363—366. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 154. — Fessler, Institut. patrolog. II. 563.

in den Klöstern hervorgerufen hätten. Auf diese Nachricht hin sah sich nun der heil. Cyrillus veranlasst, dem Bischofe Calosyrius, unter dessen Jurisdiction jene Mönche standen, brieflich die Unterdrückung der Häresie ans Herz zu legen. Zugleich benützt Cyrillus diese Gelegenheit, um seinen Tadel über jene Mönche auszusprechen, welche sich anstatt der Arbeit lieber müssigen Grübeleien hingeben und dadurch ihren Brüdern zur Last fallen. Dies der Inhalt des vorliegenden Briefes. — Tillemont verlegt die Abfassung desselben in das Jahr 444.

65. Der Brief an Gennadius, Priester und Archimandriten in Constantinopel. In demselben sucht er den Adressaten darüber zu beruhigen, dass er und Proclus mit Juvenal von Jerusalem in kirchlicher Gemeinschaft lebe. Gennadius hatte dies in seinem Uebereifer den beiden Patriarchen zum Vorwurfe gemacht, weil Juvenal in seiner Anmassung und Herrschsucht die canonischen Satzungen der Kirche missachtet hatte[1]). (S. oben S. 228.)

Schliesslich müssen wir auch noch der Fragmente Erwähnung thun, welche wir von den theilweise verloren gegangenen Briefen des Cyrillus besitzen. Hierher gehören

66. Die Bruchstücke des Briefes an die Mönche von Phua[2]). Derselbe ist gegen die origenistischen Irrthümer gerichtet und somit dogmatischen Inhaltes. Cyrillus spricht über die Auferstehung der Leiber — ein Glaubensartikel, welchen jene Mönche angeblich läugneten. Auch verwirft der heilige Lehrer bei dieser Gelegenheit die Lehre von der Prä-

---

1) S. Pagi, not. ad Baron. annal. ad a. 436. n. 8. — Ceillier l. c. n. 28. verlegt diesen Brief in das Jahr 438. — Er wird citirt als ep. 48. s. Cyrilli.

2) Fessler, Institut. patrolog. II. 565. — Tillemont, l. c. art. 154. — Ceillier, l. c. n. 47. — Vgl. Justiniani Imperat. liber adv. Origenem. (Mansi, IX. 511—512.)

existenz der Seele. — Ceillier verlegt die Abfassung dieses Briefes in die Zeit zwischen 443 und 444.

67. Ferner besitzen wir auch noch ein Fragment eines Briefes des heil. Cyrillus an den Papst Leo den Grossen. Er behandelt die Methode der Berechnung der Osterzeit und enthält zum Schlusse noch einige Reflexionen über die Erinnerungen, welche die österliche Zeit in uns hervorrufen soll [1]). Dieser Brief ist ein Antwortschreiben des heiligen Bischofes an den Papst, welcher an ihn die Frage richtete, wann das Osterfest im Jahre 444 zu feiern sei.

68. Schliesslich noch Bruchstücke des Briefes an den Papst Sixtus III. [2]).

E. Die Predigten des heiligen Cyrillus [3]).

Sowie die Briefe des heil. Cyrillus von hoher Wichtigkeit — theils in historischer, theils in dogmatischer Beziehung — sind: so besitzen auch seine Predigten (Homilien) einen grossen Werth und standen jederzeit in der Kirche in hohem Ansehen. Wie uns Gennadius berichtet, memorirten die griechischen

---

1) Diese Epistel ist abgedruckt in Opp. s. Leonis M. (ed. Ballerini, t. I. 595—606.). Sie findet sich auch bei Mansi, V. 1218. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, 147. — An dieser Stelle sei auch noch bemerkt, dass wir die Vorrede zu einer Schrift des Cyrillus über den Ostercyclus von 95 Jahren besitzen. Aus diesem Prologe, der indessen sehr dunkel gehalten ist, entnehmen wir, dass die ökumenische Synode von Nicäa die Anordnung traf: der jeweilige Patriarch von Alexandrien müsse die Osterzeit berechnen und sodann seinen Amtsbrüdern die Mittheilung machen, an welchem Tage das Pascha zu feiern sei. — Dieser Prolog ist lateinisch abgedruckt in »Aeg. Bucher, commentar. de doctrina tempor.« Antverp. 1634. f. 481—484.; ebenso auch in »Petavii op. de doctrina temporum,« Venet. 1757. t. II. append. 502—503.

2) S. Ang. Maji, nov. bibl. Patr., ed. Rom. 1844, II. 487.

3) S. Fessler, Inst. patr. II. 554. sqq. — Oudin, com. de script. cccl. I. 1032. sqq. — Ceillier, l. c. art. II. §. 3. — Tillemont, l. c. art. 159. —

Bischöfe dieselben, um ihre Gemeinden sodann darnach belehren zu können.

Die Predigten des gelehrten Patriarchen von Alexandrien, welche wir heute noch besitzen (viele sind verloren gegangen), lassen sich in verschiedene Gruppen eintheilen; es sind uns noch erhalten:

I. Die Osterpredigten.

II. Die Predigten bei Gelegenheit des ephes. Conciles.

III. Homilien über einzelne Geheimnisse des Christenthumes.

Wir wollen nun über diese drei Gruppen im Detail sprechen.

I. Die Osterpredigten[1]) (λογοι ἑορταστικοι) sind Anreden, welche Cyrillus zur bezeichneten Zeit an seine Gemeinde hielt und welche er auch in der Form eines Rundschreibens[2]) seinen Amtsbrüdern jährlich übersandte, um ihnen zugleich bei dieser Gelegenheit die Zeit des Osterfestes bekannt zu geben. Wir haben bereits erwähnt, dass die nicänische Synode diese Pflicht dem ägyptischen Patriarchen auferlegt hatte[3]).

Im Ganzen sind nur mehr 29 Osterhomilien auf uns ge-

---

1) Opp. s. Cyr. T. V. P. II.

2) Daher werden sie von dem Bischofe Alexander von Hierapolis (Synod. adv. trag. Iren. c. 57) mit dem Namen »Festbriefe« bezeichnet; auch Cyrillus selbst gebraucht einmal hiefür den Ausdruck »Brief«. S. Fessler. l. c.

3) Solche encyclische Schreiben besitzen wir auch noch aus der Zeit des Dionysius, Athanasius und Theophilus — sämmtlich Vorgänger Cyrill's. — Leo der Grosse sagt: ». . . . Studuereque sancti Patres (sc. Nicaeni) occasionem huius erroris (dass nämlich das Osterfest in verschiedenen Kirchen zu verschiedener Zeit gefeiert werde) auferre, hanc curam (d. i. die Zeit des Osterfestes zu berechnen) Alexandrino episcopo delegantes, quoniam apud Aegyptios huius supputationis antiquitus tradita esse videbatur peritia, per quam, qui annis singulis dies praedictae solemnitatis eveniret, sedi Apostolicae indicaretur, ut huius scripti ad longinquiores ecclesias judicium generaliter percurreret.« (S. ep. 64.) — Vgl. Baron. annal. ad a. 325. n. 110—113.

kommen [1]), obwohl Cyrillus, wie bekannt, 32 Jahre das bischöfliche Amt verwaltete. In den Ausgaben der Cyrill'schen Werke werden 30 Predigten [2]) gezählt; dies deshalb weil eine Note sagt, dass die 3. Homilie nicht vorhanden ist und somit diejenige, welche thatsächlich die 3. ist, schon als 4. gezählt wird. Doch scheint man mit vollem Rechte behaupten zu können, dass eine derartige Unterbrechung der Reihenfolge keineswegs stattfinde [3]), so dass es dann die letzten (für die Jahre 443 und 444 berechneten) Homilien wären, deren Verlust wir zu beklagen hätten. Möglich indessen, dass die fehlenden noch in den vaticanischen Archiven — wie Possevin vermuthet — verborgen sind.

Was den Inhalt derselben anbelangt, so müssen wir zunächst im Allgemeinen bemerken, dass Cyrillus sehr genau in jeder Homilie den Beginn der Fastenzeit, den Montag und Samstag der Charwoche und den Ostertag angibt. Er benützt dabei die ägyptischen Monatsnamen; doch lässt sich daraus unschwer die Umwandlung in den römischen Kalender machen [4]). An diese Angaben knüpft nun Cyrillus einige Ermahnungen, Belehrungen u. s. w., wie sie gerade für die Zeitverhältnisse ihm am passendsten schienen; und zwar in der

1. Osterpredigt spricht der heilige Patriarch zunächst von dem Tode seines Oheims und Vorgängers Theophilus und von seiner eigenen Erhebung auf den alexandrinischen Bischofs-

1) Sie erschienen separat unter dem Titel: »S. Cyrilli Alexandrini sermones paschales graece et latine ex interpretatione A. Salmatiae.« Antverp. 1618. fol.

2) Die erste darunter bezieht sich auf das Jahr 414 und die letzte auf das Jahr 442.

3) Die in den Ausgaben als 2. und 4. bezeichnete Predigt folgen nämlich unmittelbar auf einander. Die 2. gehört dem Jahre 415 und die 4. dem Jahre 416 an.

4) Der ägyptische Monat Mechir beginnt nämlich am 26. Jänner, Phamenoth am 25. Februar, und Pharmuthi am 27. März u. s. w. S. Tillemont, mémoires XIV. s. Cyrille, art. 1. und Ceillier, l. c.

stuhl. Daraus sehen wir, dass diese Homilie die erste unter allen ist. — Ferner spricht er auch von der würdigen Feier des Festes der Auferstehung des Herrn, welches unter allen Festen das grösste sei. Man müsse sich auf dasselbe vorbereiten, und zwar nicht nur durch körperliches Fasten, d. i. Enthaltung von gewissen Speisen, sondern noch vielmehr durch das geistliche Fasten, nämlich durch Meidung der Sünde. Das Fasten müsse ferner auch mit Werken der Barmherzigkeit verbunden sein. Endlich wendet er sich auch noch gegen die Treulosigkeit der Juden und gibt eine allegorische Erklärung des biblischen Bildes von den zwei Posaunen (Num. 10.). In der

2. Osterhomilie ermahnt er zur Frömmigkeit und warnt vor der Nachahmung jenes trägen und ruchlosen Knechtes, welcher sein ihm anvertrautes Pfund vergrub. Wiederum spricht er von der würdigen Vorbereitung und Feier des Osterfestes und erklärt mehrere typische Bilder des alten Bundes. In der

4[1]). Homilie reflectirt Cyrillus zunächst auf das Beispiel, welches uns die heidnischen Wettläufer geben, und folgert daraus, dass man Mühen und Beschwerden nicht scheuen dürfe, wenn man eine Siegeskrone erwerben wolle. Schliesslich polemisirt er noch gegen die Juden. Die

5. Homilie zeigt den Unterschied zwischen jenen, welche das Osterfest in heidnischer Weise feiern, und denjenigen, welche es in christlicher Gottesfurcht begehen. Auch illustrirt sie zwei alttestamentliche Typen, welche sich auf das Geheimniss der Menschwerdung des Herrn beziehen. In der

6. Predigt zeigt der heil. Cyrillus, dass erst dann der Geist zur Herrschaft gelangen könne, wenn man das Fleisch

1) Wie wir bereits oben gesehen haben, sollte diese Predigt eigentlich als die dritte bezeichnet werden. Doch müssen wir uns nach der allgemeinen Zählung richten.

unterjocht hat. Dazu sei aber vorzüglich das Fasten noth wendig und geeignet. Im Folgenden wendet er sich auch gegen die Heiden und Juden, welch' letztere er durch Erklärung der typischen Institutionen des Sabbaths und der Beschneidung zum Glauben an den Erlöser zu bewegen sucht. Wie in den bisherigen Homilien, so ist auch in der

7. Osterpredigt das Fasten der Gegenstand, auf welchen der heilige Patriarch zurückkömmt. Zugleich sieht er sich auch veranlasst, seine volle Entrüstung über die Verwegenheit und den Uebermuth von jungen Leuten auszusprechen, welche bewaffnet in Aegypten umherzogen und das Land in Unruhe versetzten. Es sei darum auch die Strafe Gottes durch allgemeine Dürre und Hungersnoth hereingebrochen. Gott werde sich aber des Volkes erbarmen, wofern sich dasselbe wieder zu ihm bekehre. In der

8. Predigt deutet er wiederum auf die strafende Gerechtigkeit Gottes hin, welcher durch einen grossen Hagelschlag die Aernte vernichtete. Weiterhin ermahnt er zu den Werken der Nächstenliebe und bespricht einige dogmatische Puncte über die Incarnation. Die

9. Homilie erklärt den Unterschied zwischen einem geistig und einem fleischlich gesinnten Menschen. Im Folgenden polemisirt er gegen die Idololatrie und tadelt die Zweizüngigkeit u. s. w. Die

10. Predigt enthält eine Erklärung der Worte der heiligen Schrift: »Christus kommt um den Erdkreis zu richten.« Weiterhin ermahnt Cyrillus zur Standhaftigkeit und Entschlossenheit des Geistes und führt zu diesem Zwecke mehrere alttestamentliche Typen an. Schliesslich tadelt er noch die Hartnäckigkeit der Juden. In der

11. Predigt zeigt er, wie man gegen den bösen Feind durch Fasten und Enthaltsamkeit kämpfen müsse. Weiter spricht er über das »Gesetz des Fleisches und Geistes,« über

den Muth und die Standhaftigkeit, über den Zorn und den Geiz, über die sieben Werke der Barmherzigkeit, über das Gleichniss von Lazarus und dem Prasser und endlich über den Schaden, welcher einem Staate daraus erwächst, wenn in demselben mehrere Religionen neben einander bestehen. Die

12. Osterhomilie verurtheilt abermals die Doppelzüngigkeit, wendet sich sodann gegen jene, welche den Engeln göttliche Verehrung erweisen und spricht endlich über den wahren Glauben an die Trinität. Besonders hebt Cyrillus hervor, dass der Logos dem Vater wesensgleich und somit nicht etwa bloss dessen Adoptivsohn sei. In der

13. Homilie weist er auf den Götzendienst hin und sieht hierin einen Beweis für die unglückselige Knechtschaft, in welche das Menschengeschlecht durch die Verführung des Teufels gerathen sei. Von diesem Joche sei es aber durch Christus erlöst worden. Zum Schlusse ermahnt er noch zum doppelten Fasten — in geistlicher und leiblicher Beziehung. Ueber die Nothwendigkeit und die Frucht desselben handelt sodann die

14. Homilie. Daselbst spricht der heilige Lehrer auch noch über das Bild vom hochzeitlichen Kleide, über die dreifache Begierlichkeit, über Wahrsagerei u. s. w. Die

15. Homilie nennt die Waffen, mit welchen der Streiter für Gott ausgerüstet sein müsse. Uebergehend zum Dogma von der Incarnation kennzeichnet sie die Unterschiede, welche zwischen der göttlichen und menschlichen Geburt Christi bestehen. — Hat Cyrillus den Christen bereits mit einem Wettläufer und einem kampfgerüsteten Soldaten verglichen, so stellt er ihn in der

16. Homilie einem Handelsmanne gegenüber. Sowie dieser sich zahlreichen Plagen und Gefahren zu Wasser und zu Lande aussetzen muss, so könne auch die himmlische Krone nur durch Arbeit und Schweiss errungen werden. Weiterhin

beantwortet er die Frage, warum das Pascha im Frühling gefeiert werde, warum das mosaische Gesetz dem Evangelium vorausging und wie man das Osterfest begehen müsse. Die

17. Predigt[1]) zeigt, dass man nach den Worten Christi das Pascha feiern müsse. Daran knüpfen sich sodann Belehrungen über die Trinität (Unterschied der Personen und Identität der Natur), über die Menschwerdung, über den Ausdruck Θεοτοκος (S. oben S. 75.), über die Früchte der Ankunft des Erlösers und über die Gottheit Christi. Die

18. Homilie bringt wieder einige Bilder über die Arbeit und den Kampf des Christen; auch belehrt sie uns über den Werth des Fastens und des Gebetes. Schliesslich kommt Cyrillus auch noch darauf zu sprechen, dass der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe. In der

19. Osterpredigt zeigt er, wie man dem Herrn für die Wohlthat der Erlösung danken müsse, wie man ferner in der Tugend Fortschritte machen und durch das Almosen das zum ewigen Heile Nothwendige sich erwerben könne. Durch die

20. und 21. Osterhomilie werden wir wieder über die rechte Vorbereitung zum Pascha — welche im Fasten bestehe — belehrt. Auch enthalten sie Angriffe auf die Juden. Die

22. Predigt ermahnt die Christen sich Gott aufzuopfern. Weiterhin beweist sie die Messianität Christi. Die

23. Predigt behandelt die Berufung der Heiden zum Christenthume. In der

24. Predigt belehrt uns der heil. Cyrillus über das Elend, aus welchem wir durch die Ankunft des Herrn erlöst wurden, ferner über das Hochzeitskleid, über die Nothwendigkeit der guten Werke und darüber, dass Christus der Sohn Gottes sei. Die

---

1) S. Not. 14. sur s. Cyrille, bei Tillemont, mémoires, XIV.

25. Homilie zeigt den Unterschied, welcher zwischen den Freuden dieser Welt und jenen besteht, die uns durch Christus zu Theil werden. Weiter ermahnt sie, an den Juden sich ein abschreckendes Beispiel zu nehmen. Die

26. und 27. Homilie handelt von der Sorge für das ewige Heil, vom guten Gebrauche der Zeit, vom Almosen und vom rechten Glauben an Gott. Die

28. und 29. Osterpredigt verbreitet sich über den Gegensatz von Sittenstrenge und Weichlichkeit, und die

30. Homilie wieder über die Vorbereitung zu einer würdigen Feier des Auferstehungsfestes.

Dies der Inhalt der Osterhomilien Cyrill's[1]).

II. Zur nächsten Gruppe gehören jene Predigten (Homilien), welche der heil. Cyrillus aus Anlass der nestorianischen Streitigkeiten und bei Gelegenheit der ephesinischen Synode hielt[2]). Hierher gehören im Ganzen 8 Reden, nämlich:

1. Eine zu Ephesus gehaltene Predigt[3]), in welcher uns der alexandrinische Patriarch über die Nothwendigkeit des Glaubens an die Gottheit Christi belehrt. Anknüpfend an die Worte des Herrn[4]): »Dies ist das ewige Leben, dass sie dich erkennen, den einzig wahren Gott, und Jesus Christus, welchen du gesandt hast«, zeigt der heilige Lehrer, dass die Erkenntniss des Vaters und Sohnes Hand in Hand gehe. Eine Bestätigung dafür findet er in den Worten[5]) Christi: »Ihr kennet weder mich, noch meinen Vater; wenn ihr mich kennen würdet, so würdet ihr auch meinen Vater kennen.« Gott ist den Juden nicht in seiner Gottheit, sondern nur unter der Gestalt des Feuers erschienen, und sie glaubten. Warum glauben sie aber nicht, da er sich ihnen in Menschengestalt zeigte? Denn Christus ist ja der Abglanz seines himmlischen Vaters. Bei

1) S. Oudin l. c. — 2) Ceillier, l. c. 285. sq.
3) Mansi, V. 177—180. — 4) Joan. 17. — 5) Joan. 8.

dieser Gelegenheit spricht Cyrillus auch von der symbolischen Bedeutung des Feuers, unter welchem Gott verborgen war. Zum Schlusse liefert er eine allegorische Erklärung der biblischen Erzählung vom Kampfe zwischen Malach Jehovah und Jakob. Die Nacht und Finsterniss, während welcher gerungen wurde, bedeute die Verblendung des Herzens. Christus suche nun so lange durch seine Gnade mit dem Menschen zu ringen, bis er die Finsternisse aus dem Herzen verscheucht und die Morgenröthe der Erkenntniss und des Glaubens heranbrechen sieht.

2. Die zu Ephesus in der Kirche des heil. Johannes des Evangelisten gehaltene Predigt[1]) führt in den Synodalacten die Aufschrift: „Ὁμιλια λεχθεισα ἐν Ἐφεσῳ ἐν ἡμερᾳ του ἁγιου Ιωαννου του εὐαγγελιστου.“ Was den Inhalt derselben anbelangt, so betont Cyrillus zunächst den Unterschied zwischen dem mosaischen Gesetze und dem Evangelium Christi. Während jenes nur für die Juden bestimmt war, sei dagegen dieses eine Licht für alle Völker. Christus sei demnach der gute Hirt, der aus dem Schoosse der Jungfrau in die Welt kam. Dieser Gedanke bietet nun dem heiligen Lehrer eine passende Veranlassung über das Dogma der Menschwerdung zu sprechen.

3. Die kurze Anrede, welche den Titel hat: „Εἰς τον προεξηγησαμενον και εἰς την ἐνανθρωπησιν του κυριου[2]),“ wurde in Alexandrien gehalten[3]). Anknüpfend an die Worte des Propheten Isaias: »Schöpfet freudenvoll Wasser aus des Erlösers Quellen[4]),« spricht Cyrillus von dem heiligen Wasser der

---

1) Mansi, V. 217—221. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 76. verlegt die Abhaltung dieser Predigt in die letzten Junitage 431.

2) Mansi, V. 301. — Fessler, Institut. patrolog. II. 520. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 108.

3) S. oben S. 190.

4) Isai. 12.

christlichen Lehre, welches er sowie auch die anderen Anwesenden aus der Predigt des Paulus von Emisa schöpften. Derselbe wurde nämlich, wie wir wissen, von dem heiligen Patriarchen zu einer Predigt über das Dogma der Incarnation eingeladen. Diese Lehre ist auch der Gegenstand, worüber sodann Cyrillus noch einige kurze Reflexionen anstellt.

4. Die Synodalacten enthalten ferner eine Predigt, welche über die Lehre von der Menschwerdung des Erlösers handelt und eine Lobeserhebung der heiligen Jungfrau enthält[1]). (S. oben S. 136.) Die Predigt wird gewöhnlich citirt: »S. Cyrilli homilia Ephesi in Nestorium dicta, quando septem ad s. Mariam descenderunt.« Unter diesen septem sind wahrscheinlich jene Bischöfe zu verstehen, welche die Partei des Irrlehrers verliessen und den rechtmässig in der Marienkirche versammelten Concilsvätern sich beigesellten. Diese Homilie wurde wahrscheinlich bald nach der Absetzung des Byzantiners gehalten.

5. Eine nach der Absetzung des Irrlehrers gehaltene Predigt, trägt in den Acten des ephesinischen Concils die Ueberschrift: „Ὁμιλια λεχθεισα Ἐφεσιοις συναξεων ἐπιτελουμενων καθαιρεθεντος Νεστοριου[2])." (S. oben S. 135.) Dieselbe ist gegen Nestorius gerichtet und behandelt das Dogma der Incarnation.

6. Sodann besitzen wir eine Rede des heil. Cyrillus, in welcher das Unrecht und die Intriguen des antiochenischen Patriarchen Johannes getadelt werden[3]). (S. oben S. 151. f.)

7. Kurz vor seiner Gefangennehmung hielt der alexandri-

---

1) Fessler, l. c. 511. — Diese Predigt findet sich bei Mansi, IV. 1252—1257. — Dieselbe wird auch lobend erwähnt im Briefe des Papstes Hadrian I. an Karl den Grossen pro synodo Nicaena II. c. 7. (Mansi, XIII. 790.)

2) Mansi, IV. 1248—1252. — Fessler, Institut. patrolog. II. 510. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 56.

3) Mansi, IV. 1337—1341. — Fessler, l. c. 512. — Tillemont, l. c. art. 70.

nische Patriarch eine herrliche Ansprache[1]) an seine Freunde, indem er dieselben zur Geduld und Beharrlichkeit ermahnt. (S. oben S. 157. ff.)

8. Ferner besitzen wir noch eine Lobrede[2]) des Cyrillus auf die heilige Jungfrau und Gottesmutter. Sie wurde ebenfalls in Ephesus in Gegenwart der Väter der Synode gehalten und hat — was den Inhalt betrifft — grosse Aehnlichkeit mit der sub 4 angeführten Predigt.

9. Schliesslich sind auch noch Fragmente von zwei Predigten erhalten. Die erste[3]) von beiden wurde vom heil. Cyrillus am 23. April 433 in Alexandrien gehalten. Ueber die Veranlassung und den Inhalt s. oben S. 195. — Das Fragment der zweiten[4]) Predigt besteht nur aus wenigen Worten und führt die Aufschrift: »Beati Cyrilli archiepiscopi Alexandrini sermo habitus Ephesi in majori ecclesia, quae vocatur Maria.« Dieses Bruchstück scheint der Schluss der Predigt gewesen zu sein. Es citirt nur die paulinischen Worte[5]): »Jedes Knie beuge sich vor ihm u. s. w.«

III. Die letzte Kategorie von Predigten bezieht sich auf einzelne Geheimnisse und Lehren des Christenthumes[6]). Hierher gehören:

---

1) Mansi, IV. 1368—1372. — Tillemont, l. c. art. 77.

2) Opp. s. Cyr. T. V. II. 379—385. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 88. — Fessler, Institut. patrolog. II. 515.

3) Mansi, V. 289—290. (lat.) — A. Maji, scriptor. veter. nov. collect. VIII. II. 149. (griech.) — Fessler, l. c. II. 521. sq. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 112. — Pagi not. ad Baron. annal. ad a. 432. n. 7.

4) Mansi, V. 186.

5) Philipp. 2.

6) Fessler, Institut. patrolog. II. 557. sq. — Oudin, commentarius de scriptor. eccles. I. 1040. — Ceillier, hist. générale des auteurs sacrés et ecclés. XIII. pg. 286. p. — Diese Homilien finden sich in opp. s. Cyrilli T. V. II. 366—417, sowohl im griechischen Texte als in der lateinischen Uebersetzung mit Ausnahme der 14. Homilie (über die

1. Die Predigt über die Verklärung des Herrn. Sie wird in der Regel als 8. Homilie citirt. Der heil. Cyrillus erklärt das bezeichnete Geheimniss und beweist die Gottheit des Erlösers.

2. Die Predigt über das heilige Abendmahl, dessen Bedeutung und dessen alttestamentliches Vorbild näher erklärt wird. Auch spricht der heilige Lehrer von der würdigen Vorbereitung zur heiligen Communion. Diese Homilie wird als 9. citirt.

3. Eine andere — gewöhnlich sub 11 angeführte[1]) — Homilie erklärt die Vorgänge am Tage der Reinigung Mariens, wobei besonders die Worte[2]) Simeon's hervorgehoben werden: »Ein Schwert wird deine Seele durchdringen[3]).«

4. In der nächsten (12.) Homilie spricht Cyrillus über den feierlichen Einzug des Herrn in Jerusalem und beweist die Gottheit Jesu[4]).

5. Die 13. Homilie handelt von der Trennung der Seele vom Leibe und über die Ankunft des Herrn zum Gerichte[5]).

6. Eine andere (14.) Homilie hat die Lehre von der Menschwerdung zum Gegenstande. Cyrillus spricht dabei

---

Menschwerdung), welche nur lateinisch abgedruckt ist. Der griechische Text dazu wurde in die collectio nova scriptor. veterum ed. ab A. Majo t. VIII. II. 104—107. aufgenommen. Die (8.) Homilie über die Verklärung Christi wurde sowohl im griech. Texte als in der lateinischen Version auch in der editio homiliarum paschal. s. Cyrilli, Antverp. 1618. p. 301—304. abgedruckt. — Migne, l. c. LXXVII. 1009. sqq.

1) Die mit der Nummer 10. bezeichnete Homilie gehört nicht hierher, sondern vielmehr zur Gruppe II., wo wir sie sub 8 anführten.

2) Luc. 2, 35.

3) Diese (11.) Homilie wird bisweilen dem heil. Cyrillus von Jerusalem zugeschrieben.

4) Die 12. Homilie wird auch von Manchen dem heil. Eulogius von Alexandrien zugeschrieben. S. Fabricii, biblioth. Graec. IX. 481.

5) Die 13. Homilie wird auch dem heil. Ephrem von Syrien zugeschrieben.

von der hypostatischen Einheit der unvermischt bleibenden Naturen, von der vernünftigen menschlichen Seele Christi, von der Gottesmutterschaft Mariens, u. s. w.

7. Eine Predigt[1]) über die Parabel von den Arbeitern im Weinberge.

8. Drei kleine Predigten über die heiligen Märtyrer Cyrus und Johannes[2]).

9. Schliesslich besitzen wir auch noch einige Predigtfragmente[3]).

F. Werke des heiligen Cyrillus, welche bereits verloren gegangen sind[4]).

Schon im Laufe der bisherigen Besprechung der Schriften des heil. Cyrillus, mussten wir hin und wieder die Bemerkung machen, dass uns dieses oder jenes Werk nicht mehr ganz unversehrt erhalten ist. Doch gibt es noch andere Schriften des heiligen Bischofes und erleuchteten Lehrers, welche entweder vollständig verloren gingen oder von welchen nur ganz unbedeutende Fragmente auf uns kamen. Hierher gehören:

a. Dogmatische Schriften, nämlich:

1. Drei Bücher gegen Theodor von Mopsuestia und Diodor von Tarsus. (S. oben S. 213). Von diesen Büchern, welche um das Jahr 438 geschrieben wurden, spricht Cyrillus in

---

1) Diese Predigt fehlt in der Pariser Gesammtausgabe der Werke des heil. Cyrillus, wurde aber in lateinischer Version in Rom 1578 gedruckt. (S. Fabricii, biblioth. Graec. IX. 489.) Der griechische Text findet sich in A. Maji spicileg. Rom. (Romae 1841.) V. I. 119—122.

2) Griechisch und lateinisch abgedruckt in A. Maji spicileg. Rom. IV. 248—252. und 263—266. — Migne, l. c. LXXVII. 1099. sqq.

3) S. Scriptor. veter. nova collectio ed. ab A. Majo, VII. I. 24. und 26. — Migne, l. c. 1105. 1109. 1115.

4) Fessler, Institut. patrolog. II. 564. sq. — Fabricii biblioth. Graec. IX. 493—496.

dem Briefe an seinen Freund Acacius, Bischof von Melitene[1]). Es sind uns nur einige Bruchstücke erhalten.

2. Ein Buch über die Menschwerdung[2]).

3. Ein Buch[3]) gegen die Synusiasten (Apollinaristen) und Messalianer.

4. Das Buch über den Glauben oder der λογος προσφωνητικος an die Alexandriner[4]). Einige fragmentarische Stellen desselben enthält das 217. Capitel des Synodicon Cassinense[5]).

5. Sermo adversus eos, qui audent dicere, non esse offerendum pro iis, qui in fide obdormierunt[6]).

---

1) Mansi, V. 992. (ep. 52. s. Cyr.) — Liberati diac. brev. c. 10. (Galland. XII. 134.) — Collat. Constantinopolit. a. 532. (Mansi, VIII. 821.) — Concil. Constantinop. II. a. 553. collat. V. et. VIII. (Mansi, IX. 230—240., 252—256., 359—360., 372.) — Justin. imperat. confess. rectae fidei adv. tria cap. (Mansi, IX. 575—576.) — Facund. Hermian. in defens. trium cap. III. 3. et 6., VIII. 6. (Galland. XI. 692., 698., 753—754.) — Leontii et Joannis rerum sacr. lib. II. in A. Maji, Veterum scriptor. nova collect. VII. I. 87. — Tillemont, mémoirés XIV. s. Cyrille, art. 146. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 495.

2) Tillemont, l. c. art. 146. — Mansi, V. 995. in ep. s. Cyr. ad Maximum etc.

3) S. Ephrem Antioch. (apud. Phot. cod. 229.) — Concil. Constantinop. II. act. VI. (Mansi, IX. 267.) — Concil. Nicaen. II. act. VI. (Mansi, XIII. 317—324.) — Justin. imperat. epist. contra Monophysit. (A. Maji, Scriptor. veter. nova collect. VII. I. 295. und 302.) — Anastasii presb. doctrina Patrum de Verbi incarnatione (ibid. p. 10. 15. 27.) und Eustathii monachi epist. ad Timoth. scholast. (ibid. p. 290 und 291.) — Ueber die Synusiasten s. Hardouin, in opp. selectis, Amstelod. 1709. 255—261. und s. Gregorii Naz. epist. ad Nectarium.

4) Gennad. de scriptor. eccles. c. 57. —

5) Mansi, V. 1008. — Vgl. Ephrem Antioch. (apud Phot. cod. 229.) — Leont. Byz. contra Nestor. et Eutych. l. I. (Galland. XII. 674.) — Desselben Buch gegen die Monophysiten (A. Maji veter. scriptor. nova collect. VII. I. 132—133.). — S. Anastasii Sin. Ὁδηγος c. 10. — Anastas. presbyt. doctrina Patrum de Verbi incarnatione (A. Maji, scriptor. veter. nova collect. VII. I. 7—8., 18., 46—47. — Eustathii monach. epist. ad Timoth. (ibid. 291.)

6) Einige Fragmente dieser Schrift sind uns durch den byzantinischen Priester Eustratius (c. a. 578.) erhalten worden. Phot. cod. 171. —

6. Das Buch gegen die Pelagianer, dem Kaiser Theodosius II. gewidmet. Den Inhalt desselben gibt Photius (cod. 54.) an.

7. Das Buch gegen Arius.

8. Liber de synagogae defectu.

9. Liber de impatibilitate.

10. Liber de passione[1]). — Von den letzten vier Büchern sind uns nur mehr die Titel erhalten.

b. Von den exegetischen Werken des heil. Cyrillus ist verloren gegangen:

1. Der Commentar zu Matthäus[2]). Bruchstücke dieser Interpretation sind uns erhalten durch den heil. Ephrem[3]). von Antiochien, durch Facundus[4]) von Hermiane, durch Leontius Byz.[5]) und andere[6]).

2. Ein Commentar zu Lucas. Es sind noch einige Bruchstücke desselben erhalten[7]).

Leo Allatius de utriusque ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Romae 1655. p. 571—578.

1) Ueber diese letzten 5 Schriften s. Phot. cod. 54. — Ephrem Antioch. (ap. Phot. cod. 229.) — Gennad. de scriptor. eccles. c. 57. — Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 159. — Fessler, l. c. p. 565.

2) Cassiodori praefatio libri de institutione divinarum literarum (II. 508.) — Niceph. hist. eccles. XIV. 14. — An diesen Orten wird uns berichtet, dass der heil. Cyrillus die ganze heilige Schrift interpretirt habe. —

3) Apud. Phot. cod. 229.

4) In defensione trium cap. XI. 7. (Galland. XI. 792.)

5) Contra Nest. et Eutych. II. (Galland. XII. 684.)

6) S. Maximus Confessor in epist. ad Nicandrum (Opp. ed. Combefis. II. 55.) — Anastasii presbyt. doctrina Patrum de Verbi incarnatione (A. Maji, veterum scriptor. nova collect. VII. I. 10. 24—26.) — Concil. Rom. unter Martin I. a. 649. secret. V. (Mansi, X. 1079—1080., 1093—1096.) — Concil. Constant. III. (a. 680.) act. X. (Mansi, XI. 411—412.) — Conc. Nic. II. act. II. (Mansi, XII. 1067—1068.) — P. Hadriani I. ep. ad Carol. M. pro syn. Nic. II. c. 37. (Mansi, XIII. 777—778.) — Tillemont, l. c. art. 158. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 494—495. — Maji, veter. script. nova coll. VII. II. 142—147.

7) A. Maji, auctorum classic. ex codd. Vatic. editorum t. X. (Romae

3. Ein Commentar zum Hebräerbrief. Fragmente desselben sind in Theodoret's Dialog »Eranistes« (l. II.) enthalten[1]). Auch findet sich eine Stelle desselben im 218. Capitel des Synodicon Cassinense[2]). Dieser Commentar wurde um das Jahr 433 verfasst.

4. Ferner hat der heil. Cyrillus auch eine Erklärung mehrerer Psalmen und einen Commentar zu Ezechiel verfasst[3]). Auch sollen in den vaticanischen Archiven noch Predigten über Daniel, Oseas, Habakuk u. s. w. existiren.

c. Auch viele Briefe des heiligen Patriarchen sind in Verlust gerathen, so z. B. ein Schreiben an Theodosius, in welchem von der Homogeneität der nestorianischen und pelagianischen Häresie die Rede ist[4]).

1838.) p. 1—407., 501—547., 605—613. — S. auch A. Maji, veterum scriptor. nova collect. IX. 741. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 495.

1) Auch findet dieser Commentar häufig Erwähnung, z. B. im Briefe Alexander's von Hierapolis an Acacius von Beröa, wo es heisst: «Lucidum est cuilibet legenti . . . capitula eius (Cyrilli) et epistolae ad Hebraeos interpretationem . . . . invenire quod unam naturam Dei et hominis dicat . . . (Mansi, V. 836.) — Ferner wird er erwähnt durch Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.), durch Facundus von Hermiane in defens. trium cap. 11. c. 7. (Galland. XI. 792.), durch Leontius Byz. contra Nestor. et Eutych. l. I. u. II. (Galland. XII. 673. 674. 685) — Anastasii Sin. ὁδηγος c. 10. — Concil. Roman. a. 649. sub Martino I. secret. V. (Mansi, X. 1105—1106.) — Anastasii presbyt. doctrina Patrum de Verbi incarnatione (A. Maji, Veterum scriptor. nova collect. VII. I. 8. 10. 18. 24. 25.) — Tillemont, I. c. art. 158. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 495.

2) Mansi, V. 1009.

3) S. Ephrem von Antiochien (ap. Phot. cod. 229.) — Anastasii presbyt. doctrina Patrum de Verbi incarnatione (A. Maji, veter. scriptor. nova collect. VII. I. 51.) — Einige Bruchstücke des Commentars zu Ezechiel finden sich bei A. Maji spicileg. Roman. (Romae 1841.) t. VI. praefat. p. 36—38. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 494. — Ceillier, l. c. §. 12.

4) Tillemont, mémoires, XIV. s. Cyrille, art. 157. — Phot. cod. 229. — Ceillier, l. c. §. 12.

G. Werke zweifelhaften Ursprunges [1]).

1. Das Buch gegen die Anthropomorphiten. Dieser Schrift wird gewissermassen als Einleitung der ächte Brief des Cyrillus an den Bischof Calosyrius von Arsinoe vorausgeschickt. Wir sprachen von diesem Briefe schon oben S. 348. Jenes Buch steht jedoch mit diesem Briefe in keinem Zusammenhange, und wird auch von den alten Schriftstellern nirgends erwähnt. Was den Inhalt anbelangt, so ist es eine Sammlung [2]) von Fragen und Antworten, welche sich auf einzelne christliche Glaubenslehren beziehen; z. B. über die Aehnlichkeit und Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott, über die Incarnation und Eucharistie, über die Auferstehung, über die Allmacht Gottes u. s. w. Der letzte Theil ist gleichlautend mit einer Stelle aus einer Weihnachtspredigt des heil. Gregorius von Nyssa.

2. Liber adversus Judaeos cum quaestionibus et brevis anagoge de iis, qui floruerunt ante legem [3]). Diese Schrift findet sich in den lateinischen Ausgaben von Paris 1573. und 1605. Sie ist von dem heil. Cyrillus höchstwahrscheinlich nicht verfasst.

3. Sechszehn Homilien zum Buche Leviticus und neunzehn zu Jeremias [4]). Dieselben finden sich nur in den lateinischen

1) Fessler, Institut. patrol. II. 563. sqq. — Opp. s. Cyr. t. VI. 366—398.

2) Diese Schrift führt darum auch in manchen Manuscripten den Titel: „Ἐπιλυσεις δογματικων ζητηματων Κυριλλου ἐπιζητηθεντων παρα Τιβεριου διακονου και της ἀδελφοτητος," oder „Κυριλλου προς Τιβεριον." S. Cotelier, Monumenta eccles. Graec. t. III. 557. — Tillemont, l. c. art. 154. u. 157. — Ceillier, l. c. art. II. §. 9. — Oudin, l. c. I. 1045—1048. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 472.

3) Tillemont, l. c. art. 159. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 490. — Bellarmin. de scriptor. eccles. p. 153.

4) Fabricii, biblioth. Graec. IX. 490—491. — Tillemont, l. c. art. 159. — Bellarmin et Labbé, de scriptor. eccles. p. 152. et 154. — Ceillier, l. c. §. 11.

Ausgaben. Sie stammen nicht von Cyrillus, sondern wahrscheinlich von Origenes. Die 19. stammt von Clemens von Alexandrien und ist identisch mit dessen Schrift: »Welcher Reiche wird selig werden?«

4. »Apologi morales[1]).« Sie wurden von B. Corderius 1630 in Wien unter dem Namen des heil. Cyrillus herausgegeben. Die Codices, welche Corderius benützte, bezeichnen allerdings einen Cyrillus als den Verfasser, jedoch ohne nähere Bestimmung. Nur ganz allgemein nennen sie ihn einen griechischen Lehrer oder griechischen Bischof. Doch scheint der Auctor ein im 9. Jahrhunderte zu Rom lebender Mönch gewesen zu sein. Der Inhalt dieser ascetischen Schrift ist durchaus correct.

5. »Das Buch über die heilige Dreifaltigkeit[2]).« Es ist nicht vom heil. Cyrillus geschrieben, sondern gehört einer späteren Zeit an, da es Ausdrücke enthält, welche die monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten zur Voraussetzung haben. Es wird allgemein von den Gelehrten dem heil. Johannes Damascenus zugeschrieben.

6. Die Rede »de obitu 3 puerorum et Danielis,« die »Aussprüche des alten Testamentes«, die »Collectanea[3]),« und die »Fragen und Antworten über den Glauben.« Das letzte Werk behandelt das Dogma der Trinität und Incarnation[4]).

---

1) Schon im Jahre 1502 kam diese Schrift unter dem Titel: »Speculum sapientiae« zum Drucke, und zwar zu Paris. — Fessler, l. c. 568. — Tillemont, l. c. art. 159. — Ceillier, l. c. art. II. §. 11. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 492.

2) Opp. s. Cyr. t. VI. — Tillemont, l. c. art. 157. — Ceillier, l. c. §. 10. — Migne, T. 77. pg. 1119.

3) Opp. s. Cyr. t. VI. — Bellarmin. de scriptor. eccles. p. 153. — Oudin, l. c. I, 1048—1050. — Ceillier, l. c. art. II. §. 10. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 472—474.

4) Es findet sich in dem zu Augsburg 1611 erschienenen Werke: S. Cyrilli Alexandrini et Joan. Damasceni argumenta contra Nestorianos. p. 121—125.; ferner in einem anderen Werke, das betitelt ist: Anastasii

7. Dem heil. Cyrillus muss auch ferner abgesprochen werden: der Brief an Optimus über die Strafe Kain's; derselbe ist vom heil. Basilius geschrieben; ferner die »Catena in Marcum« — welche einen antiochenischen Priester, Namens Victor, zum Verfasser hat —; sodann ein unter seinem Namen vorkommendes Glossarium[1]), ein jambisches Gedicht über die Eigenthümlichkeiten der Thiere und Pflanzen, und eine Abhandlung über die Thiere[2]).

8. Schliesslich müssen wir noch der koptischen Liturgie[3]) Erwähnung thun, welche von den Kopten auf Grund einer alten Tradition dem heil. Cyrillus zugeschrieben wird. Sie stammt jedoch nicht von ihm. Sie ist weiter nichts als die ein wenig veränderte griechische Liturgie des heil. Marcus — so genannt, weil sie in der vom heil. Marcus begründeten alexandrinischen Kirche von jeher im Gebrauche war. Später wurde sie mit einigen Veränderungen in die koptische Sprache übersetzt[4]).

Auch die syrischen Jakobiten[5]) besitzen eine dem heil. Cyrillus zugeschriebene Liturgie. Dieselbe ist viel kürzer und ganz verschieden von der obigen.

---

patriarchae Theopolitani et Cyrilli Alexandrini compendiaria orthodoxae fidei explicatio cum Athanasii dialogis quinque, ed. Theod. Beza, Paris. 1570. p. 425—431. — Der griechische Text bei Maji, scriptor. veter. nova collect. VIII. II. 135—137. — Vgl. Fabricii, l. c. IX. 491—492.

1) Es wurde zu Paris 1679 in Folio gedruckt.

2) Tillemont, l. c. art. 159. — Ceillier, l. c. art. II. §. 11. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 491—494. — Das genannte Gedicht erschien im Drucke zu Rom 1590.

3) S. dieselbe in lateinischer Sprache bei Eus. Renaudot in Collectione Liturgiarum Orientalium. Paris. 1716. t. I. 38—56.

4) Renaudot, l. c. t. I., XXVI., XXXV—XXXVI., XCVI—XCVII., XCVIII—CIV. und p. 127—130., 170—171., 315., 316., 353.

5) S. die lateinische Uebersetzung bei Renaudot, l. c. II. 275—285. — Tillemont, l. c. art. 159. — Ceillier, l. c. art. II. §. 11. — Fabricii, biblioth. Graec. IX. 489.

H. Die Ausgaben der Werke des heiligen Cyrillus[1]).

Wir führen die Ausgaben in ihrer chronologischen Reihenfolge an.

1. Im Jahre 1508 erschienen deren zwei. Die erste ist eine Gesammtausgabe, welche Bezeichnung sie jedoch vermöge ihrer grossen Mangelhaftigkeit nicht verdient. Paris. Fol.

2. Die andere eine Separatausgabe des Commentares zum Johannes-Evangelium. Paris. Fol.

3. 1513 wurde zum ersten Male die Schrift: Ἡ βιβλος των θησαυρων gedruckt. Paris.

4. Aus dem Jahre 1514 haben wir zwei Editionen zu verzeichnen; nämlich: eine lateinische Uebersetzung des ebengenannten »Buches der Schätze«, besorgt durch Bonaventura Vulcanius. Paris. Fol. — Ferner

5. Die fraglichen sechszehn Homilien in Leviticum in lateinischer Version. Paris. Fol.

6. Im Jahre 1520 erschienen zwei Ausgaben; eine lateinische Version des Commentares zu Leviticus. Paris. — Ferner

7. Eine lateinische Uebersetzung des Commentares zu Johannes, edirt von Georgius Trapezuntinus. Paris. Fol.

8. 1521 wurde zu Wien eine lateinische Version der Homilie »de animae decessu« edirt und

9. In demselben Jahre auch das von Georg Trapez. ins Latein übertragene »Buch der Schätze«. Paris.

10. 1525 erschien eine latein. Version von mehreren Schriften des heil. Cyrillus, besorgt durch Josse Clithou (Jodocus Clichtoveus). Paris. Fol.

11. Aus dem Jahre 1528 stammen drei Editionen; und zwar eine lateinische Uebersetzung mehrerer Werke (s. die

1) Fabricii, biblioth. Graec. IX. 454—457. — Hoffmann, lexicon bibliogr., Lips. 1832. I. 530—547.

Titel derselben bei Hoffmann, lexicon bibliogr. I. 540.). Basel. Fol. — Sodann

12. Der griechische Text sammt der von Oekolampadius zu Basel besorgten lateinischen Version des Briefes an Euoptius, und

13. Eine lateinische Uebersetzung des Commentares zu Johannes und des »Buches der Schätze«.

14. 1538 erschien die Homilie de exitu animae und de secundo adventu im griechischen Texte. Paris.

15. 1542 wurde die Scholie über die Incarnation gedruckt (in libro constitutionum synodalium).

16. Das Jahr 1546 liefert uns vier Ausgaben. Die erste derselben wurde zu Köln durch Petrus Canisius veranstaltet, und umfasst mehrere Schriften des heiligen Lehrers. Doch sind in derselben, wie überhaupt in den meisten bisher erschienenen Editionen, die Werke mangelhaft abgedruckt und ist manches enthalten, was dem heiligen Patriarchen von Alexandrien abgesprochen werden muss. — Die zweite ist eine

17. Lateinische Gesammtedition[1]) und zwar in 4 Bänden, veranstaltet zu Basel von Georgius Trapezuntinus. Sie ist ebenfalls äusserst lückenhaft und unvollständig.

18. Dazu kommt noch eine lateinische Ausgabe der sieben Dialoge über die Trinität, besorgt durch Joh. Oekolampadius zu Basel, und die durch denselben edirte

19. Lateinische Version der Bücher gegen den Kaiser Julian. Köln.

20. 1562 gab der Engländer Hunfredus den Commentar zu Isaias heraus und widmete ihn der Königin Elisabeth von England.

21. 1566 erfuhr die Baseler Gesammtausgabe vom

---

1) Hoffmann, lexicon I. 541. — S. daselbst die in obiger Ausgabe abgedruckten Werke des Cyrillus.

Jahre 1546 eine neue Auflage und es wurde in dieselbe auch der Commentar zu Isaias aufgenommen.

22. 1567 erschien in Köln eine Ausgabe unter dem Titel: Concilia omnia, welche mehrere Schriften Cyrill's enthält.

23. 1570 wurde von Theodor Beza der Προσφωνητικος περι της ὀρθης πιστεως προς Θεοδοσιον edirt.

24. 1570 kam auch die Explicatio Orthodoxae fidei compendiaria griechisch und lateinisch zum Drucke.

25. 1573 veranstaltete Hervetus, Canonicus von Rheims, eine neue lateinische Gesammtausgabe. 2 Foliobände. Paris. Sehr unvollständig.

26. 1576 erschien eine neue Auflage des »Buches der Schätze« nach der Uebersetzung des Bonaventura Vulcanius. Paris. Fol.

27. 1578 wurde zu Rom die Predigt über die Parabel vom Weinberge in lateinischer Version edirt.

28. 1580 erschienen zu Rom die »siebenzehn Bücher über die Anbetung im Geiste und in der Wahrheit.«

29. Im Jahre 1583 wurde die Schrift de animae decessu von Feu-Ardent ins Französische übertragen.

30. 1585 erschienen: Surii, concilia omnia, welche mehrere Schriften des heil. Cyrillus (in lateinischer Version) enthalten.

31. 1587 wurde das Werk de adoratione zu Lyon gedruckt. (lat.)

32. 1588 dasselbe griechisch und ins Latein durch Anton Agellius übersetzt.

33. 1590 wurde eine neue Auflage der schon 1583 edirten französischen Uebersetzung des Werkes de animae decessu veranstaltet.

34. 1591 wurden viele Schriften des Cyrillus in eine damals erschienene Conciliensammlung (e typ. H. Commelini) aufgenommen.

35. 1602 erschien abermals eine Auflage des sub 29 angeführten Werkes.

36. Das Jahr 1604[1]) liefert uns zwei Ausgaben; die eine von beiden enthält das eben genannte Werk über die Anbetung. Venedig.

37. Das andere ist eine von Morelle besorgte französische Uebersetzung mehrerer Homilien des heil. Cyrillus (und Chrysostomus). Paris.

38. Aus dem Jahre 1605 stammen wieder mehrere Editionen. Zunächst zu Paris eine Gesammtausgabe. 2 Bde. Fol. Sie ist zwar mangelhaft, dennoch aber reichhaltiger als jene vom Jahre 1573.

39. Ferner eine lateinische Uebersetzung der Glaphyra. Paris.

40. Sodann eine griechisch-lateinische Ausgabe des Commentares zu den kleinen Propheten, besorgt durch Jakob Pontanus zu Ingolstadt. Fol.

41. Ferner die lateinische Uebersetzung einer Predigt des heil. Cyrillus über die Incarnation. Paris.

42. Endlich zu Leyden eine griechisch-lateinische Edition der neun Dialoge an Nemesinus, der Scholie über die Menschwerdung, des Briefes an Calosyrius und des Buches gegen die Anthropomorphiten.

43. Im Jahre 1607 besorgte Jakob Pontanus zu Ingolstadt eine mit Anmerkungen versehene griechisch-lateinische Ausgabe des Commentares zu den kleinen Propheten. Fol.

44. 1608 liess Anton Agellius zu Rom die fünf Bücher

---

1) In diesem Jahre erschien auch zu Augsburg eine aus dem Arabischen ins Latein übersetzte und dem heil. Cyrillus zugeschriebene Liturgie, sowie auch ein Werk über die Trinität, das auf Grundlage eines Augsburger Manuscriptes durch Joh. Wegelinus griechisch und lateinisch edirt wurde. Dasselbe stammt jedoch von Cyrillus nicht, obwohl es ihm zugeschrieben wurde.

gegen Nestorius, griechisch und lateinisch, mit Noten versehen, drucken. Fol.

45. In demselben Jahre[1]) wurden in Rom die »Concilia generalia« edirt — ein Werk, in welches mehrere Schriften des heil. Cyrillus aufgenommen wurden.

46. 1618 wurden viele Schriften des heiligen Lehrers auch in der Conciliensammlung des Binius abgedruckt.

47. Dasselbe Jahr liefert uns ferner eine griechisch-latein. Ausgabe der Glaphyra, Antwerpen; und

48. Eine Edition der Osterhomilien sowohl im griechischen Texte (auf Grundlage einer vaticanischen Handschrift) als auch in der von Anton Salmatia besorgten lateinischen Version. Antwerpen.

49. 1619 erschien ferner der griechische Text der Homilie in transfigurationem Domini im Drucke.

50. In demselben Jahre wurde auch das Werk gegen Julian zu Paris edirt.

51. 1630[2]) erschien dasselbe zu Paris in neuer Auflage.

52. Das Jahr 1633 brachte zwei Versionen des Προσφωνητικος περι της ὀρθης πιστεως προς Θεοδοσιον und zwar eine lateinische zu Genf, und

53. Eine deutsche, zu Schmalkalden.

54. Im Jahre 1638 erschien endlich die berühmte und bis jetzt beste und reichhaltigste Gesammtausgabe durch Johannes Aubert, Domherrn zu Laon. 7 Foliobände. Paris.

55. 1644 erschien in Paris eine collectio conciliorum, welche viele Schriften Cyrill's griechisch und lateinisch enthält. (tom. V. u. VI.)

1) 1608 erlebte auch das von Joh. Wegelinus 1604 edirte Werk de Trinitate eine neue Auflage.

2) In demselben Jahre gab B. Cordier zu Wien das unächte Werk: Apologi morales heraus — und 1648 veranstaltete derselbe Gelehrte zu Antwerpen eine griechisch-lateinische Edition von neunzehn Homilien in Jeremiam, welche fälschlich dem heil. Cyrillus zugeschrieben wurden.

56. Das Jahr 1654 liefert uns eine neue Ausgabe der Schrift gegen Kaiser Julian. Paris. Sodann auch

57. Eine neue Auflage der schon 1605 edirten lateinischen Version einer Homilie über die Menschwerdung.

58. 1671 wurden viele Schriften des heil. Cyrillus in die damals zu Paris erschienene griechisch-lateinische Collectio conciliorum Labbei et Cossartii aufgenommen.

59. 1672 kamen die Briefe des Cyrillus griechisch und lateinisch (cum notis Theodori Balsamon) in Guil. Beveregii Pandectis Canonum ss. Apostolorum et conciliorum, Oxf., zum Drucke.

60. 1673 erschien eine Ausgabe der Werke des Mar. Mercator (ed. Garner.), welcher auch verschiedene Schriften des Cyrillus beigefügt wurden.

61. 1683—1707 erschien die nova collectio conciliorum Baluzii, welche ebenfalls viele Werke Cyrill's enthält.

62. 1684 wurde das Commonitorium ad Possidonium — in Auctario opp. Theodoreti — zu Paris edirt.

63. 1696 erschien zu Leipzig eine Ausgabe des Werkes gegen Julian unter dem Titel: Juliani imperatoris opera quae supersunt omnia et S. Cyrilli Alexandrini contra impium Julianum libri decem cum notis et observationibus; ed. Ezechiel Spanheim.

64. 1707 wurde eine Schrift über die Incarnation ins Armenische übersetzt und zu Constantinopel edirt.

65. 1710 erschienen verschiedene Homilien im griechischen Texte in Patusae, Encyclopaedia, II.

66. Die im Jahre 1715 erschienene Collectio conciliorum Hardouins enthält viele Schriften des heil. Cyrillus sowohl im griechischen Texte als auch in lateinischer Version.

67. 1721 wurden einige Briefe Cyrill's abgedruckt in »Epistol. Roman. Pontific.« ed. Pet. Coustant. Paris.

68. 1737 erschien eine neue Auflage der grossen Aubert'schen Gesammtedition in 6 Bdn. in Fol. Paris.

69. 1746 wurde die Homilie in transfigurationem Domini griechisch und lateinisch von Meursius edirt. Flor.

70. 1761 erschien die Mansi'sche Conciliensammlung, in welcher sich (im 4. und 5. Bde.) viele Schriften des heiligen Lehrers griechisch und lateinisch abgedruckt finden.

71. 1825 erschien in Rom: A. Maji scriptorum veterum nova collectio, welche viele Fragmente und auch einige complete Werke Cyrill's enthält.

72. 1829 wurden auch in Elberfeld Cyrill'sche Fragmente gedruckt. Manches unächt.

73. 1841 wurde in Rom das Werk: A. Maji spicilegium Romanum edirt, welches werthvolle Bruchstücke enthält.

74. 1843 begann die Publication des grossen Werkes von J. P. Migne: Patrologia completa, Paris. Sie enthält die Werke des heil. Cyrillus in t. 68—77.

75. 1880 gab Neumann zu Leipzig das Werk heraus: Juliani imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt; dasselbe enthält Fragmente aus der Schrift des heil. Cyrillus gegen Julian.

Druckfehler.

Seite 80. Zeile 10. von oben lies: Caricatur statt Carricatur.
„ 184. „ 13. „ „ „ Schooss statt Schoss.

In gleichem Verlage sind erschienen:

DOGMATISCHE THEOLOGIE

VON

DR. J. B. HEINRICH,

DOMDECAN UND PROFESSOR DER DOGMATIK AM BISCHÖFL. SEMINAR ZU MAINZ.

Sapere ad sobrietatem.
Rom. 12, 3.

Erster Band (Zweite Auflage) Preis 9 *M.* 20 ₰. ***Zweiter Band*** Preis 9 *M.* 20 ₰. ***Dritter Band*** Preis 10 *M.* ***Vierter Band,*** Erste Abthlg. Preis 3 *M.* 20 ₰. ***Vierter Band,*** Zweite Abthlg. (Unter der Presse.)

Se. Heiligkeit Papst Leo XIII. hat soeben Herrn Domdecan Dr. Heinrich durch ein Apostolisches Breve ausgezeichnet, worin die Verdienste hervorgehoben, welche sich der Verfasser durch die Herausgabe dieses grossen Werkes erworben hat.

DER HIMMEL.

SPECULATIV DARGESTELLT

VON

LIC. JOSEPH BAUTZ,

PRIVATDOCENT AN DER ACADEMIE ZU MÜNSTER.

MIT GENEHMIGUNG DES BISCHÖFLICHEN ORDINARIATES ZU MAINZ.

gr. 8°. geh. Preis 2 *M.* 40 ₰.

GESCHICHTE DER VULGATA

VON

DR. FR. KAULEN,

PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU BONN.

gr. 8°. geh. Preis 7 *M.*

DIE BEIDEN

PONTIFICALSCHREIBEN

DES

APOSTELFÜRSTEN PETRUS.

WISSENSCHAFTLICHE UND PRAKTISCHE

AUSLEGUNG DER BEIDEN BRIEFE DES HEIL. PETRUS

IM GEISTE DER KIRCHE UND IM HINBLICK AUF DEN GEIST DER ZEIT.

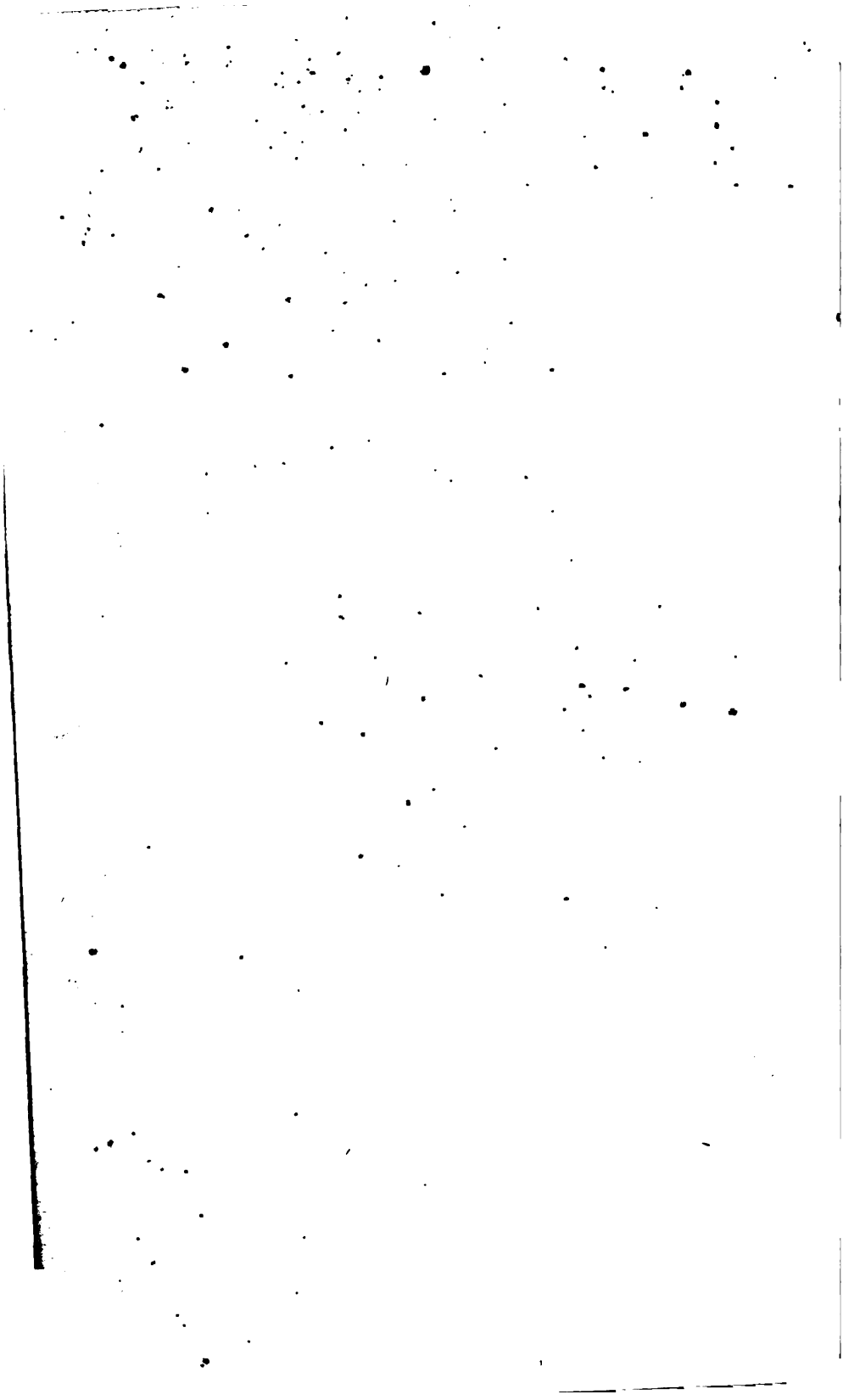
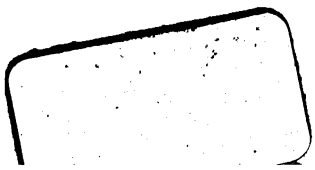
VON

DR. LUDWIG JOSEPH HUNDHAUSEN,

PROFESSOR DER THEOLOGIE AM BISCHÖFLICHEN SEMINAR IN MAINZ.

Zwei Bände. gr. 8°. geh. Preis 15 *M.*

Die einzelnen Bände werden auch apart geliefert und zwar:

Erster Band: (Der erste Brief des hl. Petrus) Preis 7 *M.*

Zweiter Band: (Der zweite Brief des hl. Petrus) Preis 8 *M.*